Immanuel Kant

CRITICA RAȚIUNII PRACTICE

Colecţia cărţilor de seamă

Redactor: Simona Pelin

© Editura Paideia, 2003
Str. Tudor Arghezi nr. 15, sector 2
701341 Bucureşti, România
tel.: (00401) 211.58.04; 212.03.47
fax: (00401) 212.03.48

www.paideia.ro

Descrierea CIP a Bibliotecii Naţionale a României
KANT, IMMANUEL
Critica raţiunii practice / Immanuel Kant ; trad. precedată de o schiţă biografică şi o introd. de Traian Brăileanu. - Bucureşti : Paideia, 2003
ISBN 973-596-126-1

I. Brăileanu, Traian (trad.; pref.)

Immanuel Kant

CRITICA RAȚIUNII PRACTICE

Traducere
precedată de o schiţă biografică
şi o introducere
de *Traian Brăileanu*

PAIDEIA

PREFAȚA TRADUCĂTORULUI

Prin traducerile operelor lui Kant în limba română apărute până acum (*Critica raţiunii pure, Prolegomene la orice metafizică viitoare care se va putea înfăţişa ca ştiinţă, Întemeierea metafizicii moravurilor, Critica puterii de judecată estetică, Religia în limitele raţiunii, Spre pacea eternă*), intelectualii români pot cunoaşte, fără truda învăţării limbii germane, filosofia kantiană.

Dar, din operele enumerate mai sus, mai lipsesc două opere însemnate, fără de care înţelegerea deplină a „idealismului critic" rămâne nedesăvârşită, şi anume *Critica raţiunii practice* şi *Critica puterii de judecare* (din care a fost tradusă numai o mică parte).

Prin traducerea de faţă a *Criticii raţiunii practice*, ne apropiem de ţinta finală, de care ne desparte, acum, numai un singur pas: traducerea completă a *Criticii puterii de judecare* (pe care nădăjduim să o dăm în anii ce vin).

Întrucât la traducerile noastre ale *Întemeierii metafizicii moravurilor* şi *Criticii raţiunii pure* am dat o schiţă biografică a lui Kant şi o listă a operelor sale în ordinea cronologică, cititorul poate consulta, în această privinţă, una dintre aceste lucrări. Pentru înţelegerea *moralei* kantiene îi poate servi a noastră *Introducere în filosofia morală*, care însoţeşte traducerea *Întemeierii metafizicii moravurilor*, precum şi lucrarea *L'Etat et la Communauté morale* (apărută în „Revue internationale de Sociologie", iulie-august 1931). Cei ce doresc să se iniţieze în sistemul de morală al lui Kant vor găsi îndrumările necesare în „Introducerea în studiul moralei lui Kant", care precede excelenta traducere franceză a *Criticii raţiunii practice* făcută de Fr. Picavet (ediţia a V-a, Paris, Alcan, 1921), iar cei ce ar vrea să studieze temeinic morala kantiană găsesc ampla ei expunere în opera lui Victor Delbos, *La philosophie pratique de Kant* (ediţia a II-a, Paris, Alcan, 1926).

Noi ne vom mărgini de a oferi, aici, numai o scurtă privire asupra conţinutului *Criticii raţiunii practice*.

Critica raţiunii pure, apărută în 1781, cuprinde sistemul filosofic al lui Kant, întreg şi desăvârşit. Aici se precizează şi locul pe care Kant îl rezervă *moralei*. Dar trebuie să notăm că în *Critica raţiunii pure* interesul filosofului e concentrat asupra dezlegării problemei *cunoaşterii*. Rezultatele la care ajunge Kant în acest domeniu devin apoi hotărâtoare pentru înfăţişarea pe care o

dobândeşte, în filosofia sa, problema morală. Filosofia până la Kant năzuieşte să ajungă la *cunoaşterea absolutului*, a cauzei ultime, fie prin raţionamente, deci în mod discursiv, fie prin intuiţie (intelectuală sau mistică). Dar toate aceste sisteme filosofice *dogmatice* nu pot rezista unei *critici* temeinice. Pentru a asigura întrucâtva certitudinea cunoaşterii, unii filosofi au renunţat la speculaţiune, limitând domeniul cunoaşterii la ceea ce se poate cunoaşte prin experienţă. Această filosofie *empiristă* împinge însă, în mod logic şi necesar, la *scepticism*. Şi, dacă acest scepticism trebuie să fie păgubitor pentru ştiinţele naturii, pentru morală rezultă de aici o situaţie cu adevărat catastrofală.

Experienţa nu ne poate da dovezi că există Dumnezeu, nemurirea sufletului şi libertatea. Mai poate fi vorba, în acest caz, de morală? Evident că nu! Problema este deci de a arăta, pe de o parte, că ştiinţa, cunoaşterea, deşi se întemeiază exclusiv pe experienţă, îşi are principiile ei, care îi garantează certitudinea, iar pe de altă parte că morala îşi are domeniul ei propriu bine definit faţă de domeniul ştiinţei. În acest domeniu, moral, existenţa lui Dumnezeu, nemurirea sufletului şi libertatea sunt adevăruri tot atât de sigure ca şi adevărurile ştiinţifice.

Să schiţăm drumul ce duce spre această dezlegare a problemei.

Omul posedă sensibilitate, intelect şi raţiune. Aceste trei facultăţi îi procură *cunoaştere*. În această cunoaştere trebuie să deosebim *forma* şi *conţinutul*. Conţinutul e dat din afară, de *obiect*, forma însă se găseşte în *subiect*.

Noi nu putem cunoaşte obiectele în sine, ci *numai aşa cum ne apar nouă*, deci ca *fenomene* determinate de formele sensibilităţii, intelectului şi raţiunii. Formele sensibilităţii sunt *spaţiul şi timpul*, cele ale intelectului sunt *categoriile*, iar cele ale raţiunii – *ideile*.

Primejdia pentru ştiinţă (cunoaşterea teoretică) se iveşte prin faptul că intelectul e în stare să „gândească" obiecte care nu sunt date prin simţuri.

Primejdia e cu atât mai mare fiindcă astfel de obiecte nu numai că pot fi gândite, ci ele *trebuie gândite*. Anume, *ordonarea* materialului sensibil *cere* această operaţiune; *experienţa* nu e posibilă în alt mod decât depăşind sfera sensibilităţii prin concepte care imprimă conţinutului o *unitate*. *Diversul* conţinutului sensibil trebuie prins într-o unitate sistematică. De aici rezultă că noi trebuie să presupunem *unitatea conştiinţei* (sufletul), o cauză ultimă (Dumnezeu), care termină seria nexului cauzal între lucruri, şi un început al seriei, deci libertatea. Acestor concepte nu le corespunde nici un obiect în experienţă, deci ele nu constituie o *cunoaştere* propriu-zisă. Ele nu reprezintă decât principii regulatoare (ordonatoare) pentru desăvârşirea unităţii experienţei.

Ştiinţa nu poate cere şi nici nu cere o dovadă, o demonstraţie a existenţei lui Dumnezeu, a nemuririi sufletului şi a libertăţii. Nu se poate afirma că există Dumnezeu, nemurire şi libertate, *dar nici nu se poate afirma că nu există Dumnezeu, nemurire şi libertate*.

În acest fel, limitele cunoaşterii teoretice sunt fixate pentru totdeauna: ceea ce depăşeşte experienţa posibilă nu poate fi obiectul ştiinţei.

Dar *obiectele gândite* (care nu apar, nu sunt fenomene, ci *noumene*) *au realitate obiectivă* pentru *practică*, pentru acţiunea omului, deşi n-au realitate pentru teorie.

Aceeaşi raţiune deci, care, pentru desăvârşirea cunoaşterii, ajunge la *ideile* de Dumnezeu, nemurire şi libertate, fără a fi în drept să le atribuie realitate obiectivă, devenind raţiune practică (voinţă) *presupune existenţa reală a acestor idei*, fără să fie nevoită a dovedi existenţa lor (deoarece, ea fiind practică, şi nu teoretică-speculativă, dovada nici nu intră în competenţa ei). Pentru ea e suficient că în gândirea existenţei acestor idei nu e contradicţie (întrucât inexistenţa lor nu se poate dovedi).

Noumenele sunt lucruri în sine, ies deci de sub determinarea fenomenelor prin timp, spaţiu, iar determinarea lor prin categoriile intelectului e posibilă *numai prin analogie cu cea a fenomenelor.*

Pe lângă lumea sensibilă, noi putem gândi şi trebuie să gândim o lume inteligibilă, în care noi ne considerăm liberi, adică nesupuşi *mecanismului* naturii.

Acesta este, foarte pe scurt expus, rezultatul criticii raţiunii pure, care cuprinde şi principiile fundamentale ale *moralei.*

La patru ani după apariţia *Criticii raţiunii pure*, Kant publică (în 1785) *Întemeierea metafizicii moravurilor.* Această lucrare reprezintă prima schiţare a doctrinei morale kantiene, în temeiul rezultatelor *Criticii raţiunii pure.*

Omul, ca fenomen între fenomene, este supus legilor naturale. O psihologie ştiinţifică ne-ar putea descoperi şi descrie până în cele mai mici amănunte „mecanismul vieţii sufleteşti". Din acest punct de vedere, „acţiunile" omului sunt pe deplin determinate. Dar prin raţiune omul se ridică la o cunoaştere a lumii care schimbă cu desăvârşire *înţelesul acestor acţiuni.* În lumea fenomenală acţiunile omului nu sunt nici bune, nici rele, ci ele *sunt aşa cum sunt.* Dar omul acţionează *având reprezentarea scopului acţiunii* şi alegând între mai multe scopuri posibile. El acţionează deci în temeiul unor principii, care determină din capul locului *valoarea* acţiunii. Pentru doctrina morală pură trebuie găsit principiul suprem, universal, care să îngăduie clasificarea acţiunilor omeneşti după valoarea lor morală. În concepţia lui Kant, acest principiu nu poate fi scos din experienţă (căci experienţa ni-l arată pe om numai ca fenomen prins în mecanismul naturii), ci trebuie să se găsească *a priori* în raţiunea pură. Fiecare om, ca fiinţă raţională, ştie cum ar *trebui* să acţioneze (deşi poate că nu e nicicând în stare să acţioneze aşa cum ar *trebui*). El are deci conştiinţa legii morale supreme. Enunţată după analogia legilor naturale, legea morală (în temeiul căreia gândim o ordine morală perfectă, aşa cum e ordinea naturală) ar zice: orice acţiune a unei fiinţe raţionale izvorăşte dintr-o maximă subiectivă care poate servi ca lege universală; această acţiune deci nu poate tulbura ordinea morală, ci, dimpotrivă, ea este în deplină conformitate cu ordinea morală, ea este *expresia adecvată a ordinii morale.*

Dar, cum omul nu este fiinţă raţională pură, ci e împins la acţiune de înclinaţii, dorinţe etc., în conştiinţa sa legea morală ia forma unui *imperativ*, a unei porunci de a se opune înclinaţiilor şi de a acţiona în conformitate cu legea morală şi din respect pentru legea morală, de a-şi face *datoria din datorie*, aşa cum îi prescrie raţiunea pentru desăvârşirea ordinii morale. Legea morală, pentru om, ca fiinţă raţională *finită* şi supusă tentaţiilor afectelor, ia forma imperativului categoric:

„Făptuieşte aşa încât maxima voinţei tale să poată fi totdeauna, în acelaşi timp, valabilă ca principiu al unei legislaţii universale".

În lumea inteligibilă, ca noumene, n-am avea nevoie de imperative, de conceptul de datorie etc.: noi ne-am comporta totdeauna în conformitate cu legea morală. Aşa cum suntem, însă, noi ne putem apropia numai, prin năzuinţă neîntreruptă, de această perfecţiune. Idealul moral spre care tindem este *sfinţenia* fiinţei raţionale pure, pe care o gândim înfăptuită în fiinţa supremă, în Dumnezeu.

Raţiunea deci, ca principiu de determinare a voinţei, ne ridică deasupra lumii fenomenale, într-o lume în care noi suntem *legislatori*. Această lume este „imperiul scopurilor", al „persoanelor" libere, care sunt *scopuri în sine*, deci nu pot servi nicicând ca mijloc.

La trei ani după apariţia *Întemeierii metafizicii moravurilor*, Kant publică (în 1788) *Critica raţiunii practice*.

Fără îndoială că doctrina sa morală expusă în *Întemeiere* a trezit o vie opoziţie. Nici teologii, dar nici filosofii nu puteau fi mulţumiţi cu rezolvarea dată de Kant acestor probleme. Teologii nu puteau fi mulţumiţi din cauză că religia nu poate renunţa să *dovedească* existenţa lui Dumnezeu şi nemurirea sufletului, iar filosofii ar fi dorit, poate, ca filosofia să dovedească inexistenţa lui Dumnezeu. Pe lângă acestea, eliminarea completă a *sentimentului* ca factor determinant al moralităţii pare a fi injustă şi împotriva naturii omeneşti.

În *Critica raţiunii practice*, Kant năzuieşte să împrăştie orice nedumerire şi să dea doctrinei sale o formă definitivă, sistematică. El face încercarea de a fundamenta morala în acelaşi mod cum asigurase temeliile ştiinţei în *Critica raţiunii pure*.

Poate că criticile îndreptate împotriva doctrinei sale morale l-au împins chiar cu atât mai mult să accentueze importanţa *moralei* faţă de *ştiinţă*. Vedem acest lucru şi în prefaţa la ediţia a doua a *Criticii raţiunii pure*, prefaţă scrisă în 1787, când *Critica raţiunii practice* era şi ea terminată. „A trebuit să înlătur *ştiinţa* – zice Kant în această prefaţă – pentru a dobândi loc pentru credinţă." În acest timp, deci, Kant stabileşte *primatul* moralei faţă de ştiinţă, primatul acţiunii (practice) faţă de cunoaştere (teoretică).

Dovedirea acestei întâietăţi a moralei îl preocupă pe Kant în primul rând în *Critica raţiunii practice*. *Ştiinţa n-are valoare pentru sine, ci numai în măsura în care serveşte la perfecţiunea morală a omului*. Dar să încercăm a schiţa argumentarea lui Kant din *Critica raţiunii practice*.

În acest scop, nu vom urmări pas cu pas expunerea lui Kant. Năzuind să stabilească, în expunere, un paralelism între *Critica raţiunii practice* şi *Critica raţiunii pure*, Kant cade în pedanterie şi scolasticism. Şi în *Critica raţiunii practice* Kant începe cu o teorie elementară, trece la analitica, apoi la dialectica raţiunii practice, şi încheie cu metodologia.

Noi trebuie să lăsăm la o parte aceste artificii de metodă, învechite şi care îngreunează, numai, înţelegerea problemelor.

Kant recunoaşte, cu toţi moraliştii, că orice fiinţă năzuieşte spre fericire. Dar se poate întemeia o morală pe conceptul fericirii? Nicidecum; deoarece asupra a ceea ce este fericirea nu există acord, nici între filosofi, nici între oameni, ba chiar, pentru acelaşi individ, ceea ce constituie fericirea într-un moment se poate schimba în alt moment al vieţii sale. Dacă voinţa noastră ar fi determinată de „facultăţile apetitive", de dorinţa spre înfăptuirea fericirii, n-ar putea exista *norme morale valabile pentru toţi oamenii* (sau pentru fiinţe raţionale în general), ci numai maxime subiective foarte instabile şi schimbătoare.

TRAIAN BRĂILEANU
Bucureşti, 1932

CUVÂNT ÎNAINTE

Traducerea de faţă am început-o îndată după terminarea traducerii *Criticii raţiunii pure* (apărută la Editura Casei Şcoalelor, 1930). În 1932, manuscrisul era gata, dar prilejul pentru publicare nu s-a ivit. Între timp, în 1934, a apărut traducerea domnilor **D.C. Amzăr** şi **Raul Vişan** (Editura Institutului Social Român), aşa că publicarea traducerii mele îşi pierduse actualitatea. Am trecut la traducerea *Criticii puterii de judecare*. Aceasta a fost mai norocoasă, căci Academia Română, la recomandarea domnilor **C-tin Rădulescu-Motru** şi **I. Petrovici**, o făcu să apară în 1940. Acum, d-l **N. Bagdasar**, eminentul profesor de filosofie din Iaşi, autor al atâtor opere filosofice de înaltă valoare şi editor înţelegător al unei serii de tălmăciri din filosofi celebri, şi-a amintit de traducerea mea şi, dorind ca cele trei *Critici* kantiene să apară în tălmăcirea aceluiaşi traducător, mi-a cerut manuscrisul pentru publicare. I l-am dat cu bucurie, exprimându-i toate mulţumirile mele.

Se-nţelege că am revizuit textul traducerii cu îngrijire, având la îndemână şi traducerea română amintită mai sus şi o experienţă îmbogăţită prin tălmăcirea *Criticii puterii de judecare*.

Tot domnul N. Bagdasar mi-a dat nădejdea că se va tipări traducerea făcută de mine, în anul 1941, câtorva dintre scrierile mărunte ale lui Kant, între dânsele figurând tratatul *Spre pacea eternă*. Aceste scrieri au oarecum şi farmecul actualităţii, în aşteptarea păcii după acest cumplit război.

Aş mai dori – dar ce nu doreşte omul la vârsta mea! – să văd publicată a doua ediţie a traducerii *Criticii raţiunii pure*, cu îndreptările necesare, precum şi să fiu în stare a pregăti manuscrisele traducerii scrierilor kantiene încă netălmăcite: *Religia în hotarele raţiunii, Conflictul facultăţilor* şi *Antropologia pragmatică* (şi, în legătură cu ea, *Observaţiuni asupra sentimentului de frumos şi sublim*).

Filosofia lui **Kant** e piatră de hotar, dar şi început de veac nou. Ea încheie epoca idealismului raţionalist, ridicând în acelaşi timp stavilă împotriva dogmatismului scientist, cum apare mai târziu în sistemele materialiste şi pozitiviste.

Immanuel Kant a fost considerat ultimul filosof european, iar, pe de altă parte, primul filosof german. Iar astăzi ne dăm seama că filosofia lui e menită să înlesnească iarăşi închegarea unei filosofii europene, a unei ideologii care să unească spiritele continentului nostru şi să pună capăt haosului dezlănţuit

de „concepţia materialistă a istoriei“, propovăduită cu atâta fanatism de adepţii lui Karl Marx. Unitatea spirituală a Europei e singura chezăşie a noii ordini ce va să se nască din războiul actual. Filosofia lui Kant ne poate da un puternic punct de sprijin pentru prinderea spiritelor într-o nouă ideologie *europeană*. Nu tăgăduim că probleme noi, nebănuite pe vremea lui Kant, s-au ivit în cursul secolului al XIX-lea, că viaţa socială s-a complicat, că raporturile între popoare au cu totul altă înfăţişare decât aveau pe la începutul secolului trecut. Dar *principiile* enunţate de Kant, privind viaţa individuală şi viaţa colectivă, au rămas neclintite, deoarece natura umană nu s-a schimbat.

Nu litera filosofiei kantiene, ci spiritul ei trebuie să pătrundă în mintea noastră. Nu interpretarea scolastică a textului, ci însufleţirea pentru idealurile propuse de Kant trebuie să fie ţinta filosofării ce se adapă la izvoarele idealismului critic. Filosofia lui Kant, şi mai ales teoria sa morală, trebuie pusă în legătură cu viaţa, cu trăirea de toate zilele, cu marile probleme sociale şi politice, ca să-şi dea toate roadele de care e capabilă.

Căci important este să **trăim** după principii lămurite prin filosofie, să ne dăm seama de scopurile pe care le urmărim în viaţă, să ştim că viaţa unei naţiuni, puterea ei, strălucirea ei în istorie atârnă de faptele membrilor ei, de spiritul ce domneşte în comunitatea naţională, de ideologia care stă la temelia educaţiei tineretului.

De la Kant învăţăm că filosofia nu e o distracţie, ci ea este un îndreptar pentru viaţa individuală şi viaţa popoarelor.

TRAIAN BRĂILEANU
Bilca, august 1942

VIAȚA LUI KANT

Immanuel Kant s-a născut în 22 aprilie 1724 la Königsberg, Prusia răsăriteană, şi a murit tot aici în 12 februarie 1804. Studiile pregătitoare pentru Universitate le-a făcut, din 1732 până la 1740, la Colegiul Friderician, a intrat apoi la Universitatea din Königsberg şi a studiat filosofia, matematica şi teologia. După terminarea studiilor universitare, Kant a fost pedagog în mai multe familii.

Cu tratatul „De igne", Kant a dobândit (în 1755) titlul de „magister", iar în urma disertaţiei „Principiorum primorum cognitionis metaphysicae nova dilucidatio" i s-a acordat, la 27 septembrie 1755, „venia legendi" la Universitatea din Königsberg.

Timp de 15 ani Kant a rămas „docent privat" şi a ţinut prelegeri care cuprindeau: matematica, fizica, metafizica, filosofia morală, geografia fizică, dreptul natural, enciclopedia şi istoria filosofiei, antropologia, teologia naturală, pedagogia, şi chiar mecanica şi mineralogia.

La 31 martie 1770, Kant a fost numit „professor ordinarius" pentru logică şi metafizică.

În anul 1796 bătrâneţile îl determină să se retragă din învăţământ.

Kant a dus o viaţă liniştită, dedicată cu desăvârşire ştiinţei. N-a fost căsătorit, n-a părăsit niciodată hotarele patriei sale mai restrânse.[1]

[1] Cartea d-lui I. Petrovici *Viaţa şi opera lui Kant* (Bucureşti, Casa Şcoalelor, 1936) ne scuteşte să dăm aici lista scrierilor kantiene. Tot această carte ne îngăduie ca în „Introducerea" ce urmează să ne mărginim la problemele cuprinse în *Critica raţiunii practice*, întrucât cititorul găseşte acolo o orientare sigură în sistemul filosofic kantian.

INTRODUCEREA TRADUCĂTORULUI

I

Opera fundamentală şi monumentală a lui Kant, *Critica raţiunii pure*, cuprinde în primul rând o epistemologie, o cercetare asupra limitelor puterii de cunoaştere a minţii omeneşti. Dar, în acelaşi timp, ea fixează punctele de reazem pentru o teorie morală întemeiată pe principiile „idealismului critic".

Cele două probleme, cea epistemologică şi cea morală, Kant le expune apoi în chip separat în două scrieri mai scurte, în *Prolegomene la orice metafizică viitoare ce se va putea înfăţişa ca ştiinţă* (1783) şi *Întemeierea metafizicii moravurilor* (1785). Această din urmă scriere se sprijină într-o anumită măsură pe două studii premergătoare: *Ideea unei istorii universale în înfăţişare cosmopolită* (1784) şi *Ce este luminarea* (1784), în care problema morală e pusă în legătură cu ideea „progresului" omenirii, astfel încât morala e scoasă din sfera îngustă a vieţii individuale, dându-i-se caracterul unei probleme de a cărei dezlegare depinde şi rezolvarea problemei puse de filosofia istoriei. Înaintarea spre moralitate este nu numai o străduinţă a omului ca individ, ci şi a omenirii în cursul istoriei ei. Viaţa individuală e prea scurtă pentru ca moralitatea să-şi poată atinge desăvârşirea. Abia după scurgerea multor secole, după multă trudă şi luptă, omenirea, trecând prin starea de sălbăticie, apoi de barbarie şi, în sfârşit, prin cea a războaielor între state, poate nădăjdui să ajungă la o constituţie cosmopolită şi, prin aceasta, în sfârşit, la o organizaţie universală întemeiată pe principii morale. Tratatul *Spre pacea eternă* (1795) ne dă formularea definitivă şi pozitivă la care ajunge Kant în dezlegarea acestei probleme, privită din perspectiva istoriei omenirii.

Dar, pe de altă parte, în *Critica raţiunii practice*, apărută în 1788, Kant s-a străduit să dea *teoriei* morale, schiţată în *Întemeierea metafizicii moravurilor*, o formă mai sistematică, croită după modelul *Criticii raţiunii pure*.

Intenţia noastră nu poate fi, aici, să dăm o expunere completă, istorică, critică şi dogmatică, a eticii kantiene[1]. Ne vom mărgini să schiţăm pe scurt principiile de la care porneşte Kant în elucidarea problemei morale şi rezultatele pe care ajunge să le formuleze în *Critica raţiunii practice*.

Însemnăm însă de la început că etica lui Kant nu poate fi înţeleasă şi preţuită la întreaga ei valoare dacă e pusă alături de filosofia morală antică

[1] În această privinţă, cititorul va găsi în voluminosul tratat al lui Victor Delbos, *La philosophie pratique de Kant* (ediţia a II-a, Paris, Alcan, 1926), deplină lămurire.

sau de alte teorii etice care caută să stabilească reguli de conduită pentru *individ*, propunându-i fel de fel de idealuri morale, în vederea fericirii lui fie pe pământ, fie dincolo de mormânt.

Morala kantiană nu este normativă, ci ea *constată* că în conştiinţa fiecărui om, dat fiind că omul e o fiinţă raţională, şi pe măsură ce raţiunea îşi dobândeşte, în individ şi în omenire, predominare faţă de înclinaţii (instincte, tendinţe, dorinţe, afecte), e trează *legea morală*, care îi ordonă omului să-şi împlinească datoriile morale, obligaţiile care, în ansamblul lor, constituie moralitatea.

Teoria morală descoperă izvoarele moralităţii şi arată condiţiile în care moralitatea se dezvoltă la individ şi în cursul istoriei omenirii. „Imperativul categoric" nu e o poruncă pe care o formulează teoria etică, ci o poruncă pe care i-o dă omului conştiinţa sa proprie. Teoria morală kantiană nu este nici „rigidă", nici „formalistă", ci ea este o teorie obiectivă, ştiinţifică. Ceea ce ne va fi uşor să demonstrăm.

II

Să începem cu o afirmaţie paradoxală, dar adevărată: filosofia lui Kant nu este raţionalistă.

Raţionalismul, începând cu Platon, Aristotel şi până la Descartes şi Leibniz, îi atribuie raţiunii puterea de a cunoaşte, fie nemijlocit, fie prin străduinţă continuă (prin filosofare), de a ajunge la cunoaşterea adevărului, nu numai fără ajutorul simţurilor, ci mai vârtos împotriva simţurilor, care nu numai că nu ne ajută să cunoaştem bine lucrurile, dar ne împiedică să ajungem la cunoaşterea „esenţei" lor.

Kant îi tăgăduieşte raţiunii această putere. Ca facultate de *cunoaştere*, raţiunea are un rol redus: ea dă intelectului, care este facultatea cognitivă stăpânitoare, principii regulatoare, *idei* ce înlesnesc, numai, sistematizarea cunoştinţelor, dar nu lărgesc sfera lor.

La acest rezultat se opreşte Kant, arătând că omul nu poate cunoaşte lucrurile cum sunt în sine, ci numai cum ne apar nouă prin mijlocirea simţurilor, deci ca *fenomene*. Adică nu Kant, ci raţiunea, printr-o critică severă a puterii sale proprii, ajunge la acest rezultat. Raţiunea, deci, hotărându-se să-şi examineze cu nepărtinire limitele puterilor sale în domeniul „teoretic", „speculativ", renunţă la pretenţii nejustificate, care o pun în contradicţie cu sine însăşi, de a atribui realitate obiectivă unor concepte ale sale cărora nu le corespunde nici un obiect înfăţişat de simţuri. Conceptele raţiunii rămân, în domeniul cunoaşterii, simple „idei", care servesc numai pentru orientarea intelectului în străduinţa de structurare a diversităţii cunoştinţelor dobândite prin aplicarea categoriilor la intuiţii.

Prin faptul că, în afară de ce ne este dat ca fenomen (ca obiect al cunoaşterii), mai putem gândi obiecte, sau chiar *trebuie* să gândim obiecte, acestea nu dobândesc realitate. Posibilitatea sau chiar necesitatea logică nu implică posibilitatea sau necesitatea ontologică – aşa cum credea filosofia raţionalistă

dogmatică. Din punct de vedere logic, trebuie să admitem un Eu, o cauză primă etc., dar de aici nu rezultă că *există*, ca obiect al cunoaşterii noastre, sufletul, Dumnezeu etc., în general că *există* noumene, lucruri numai inteligibile. Filosofia criticistă este, din acest punct de vedere, *transcendentală*, aprioristă, adică ea dă *formei subiective* a cunoaşterii putere legislatoare asupra materiei, constituită din senzaţii izvorâte din afectarea simţurilor prin obiect. Filosofia dogmatică dădea însă formei existenţă reală, valoare de obiect; în acest fel, această filosofie devenea *transcendentă*. Ea credea, pe de o parte, că lucrurile percepute (fenomenele) noi le cunoaştem aşa cum sunt în sine (cel puţin în caracterele lor „esenţiale") şi, pe de altă parte, că lucrurile pe care *trebuie* să le gândim există de fapt. Din erori iniţiale se ivesc toate contradicţiile care formează obiectul dialecticii. Ele se ivesc în mod necesar dacă logicii îi dăm caracterul şi funcţia unei ontologii, independentă de ştiinţa empirică a naturii.

Făcându-se însă deosebire precisă între fenomen şi noumen şi văzându-se bine că *ştiinţa* nu poate fi decât ştiinţă despre fenomene, toate contradicţiile dispar. Raţiunea însă trebuie să renunţe de a fi, dincolo de hotarele unei experienţe posibile, putere de cunoaştere teoretică, adică, mai bine spus, ea trebuie să renunţe de a se amesteca în sfera de competenţă a intelectului, mulţumindu-se cu rolul de îndrumătoare şi supremă instanţă de control.

Problema „judecăţilor sintetice *a priori*" o putem lăsa aici la o parte. Ea îşi are înţelesul şi valoarea în stabilirea poziţiei criticismului faţă de empirism şi scepticism şi, mai ales, în acel moment al *istoriei* filosofiei. Ea este însă fără însemnătate pentru structura fundamentală a sistemului criticist. Acest sistem ne dă o *epistemologie* fenomenalistă fără compromis. Logica îşi dobândeşte în mod definitiv caracterul unui *organon* al ştiinţei, fără pretenţia de a rezolva ea însăşi probleme ştiinţifice. Obiectele ştiinţei vin din experienţă, iar totalitatea lor, sub numele de *natură*, ni se înfăţişează, chiar în temeiul rolului logicii, ca o ordine desăvârşită, ca un *mecanism*. În această ordine intră şi omul, deoarece şi el este fenomen între fenomene.

Această epistemologie kantiană nu poate fi răsturnată, ci poate fi doar completată. Toate încercările de răsturnare întreprinse de reprezentanţii vechilor şcoli şi ai unor pretinse noi şcoli s-au dovedit zadarnice. După o vreme, mai lungă sau mai scurtă, filosofia trebuie să se întoarcă la Kant şi să înceapă din nou a căuta o cale deschisă spre înaintare, toate căile de până acum sfârşindu-se în fundături închise.

III

Aşa a pus Kant un sfârşit raţionalismului, îngrădind ştiinţa despre tot ce este, adică despre natură, în hotarele experienţei. Nici simţurile singure nu dau cunoaştere, nici intelectul, ci cunoaşterea se naşte din aplicarea conceptelor intelectului la intuiţiile date de simţuri.

Dar s-a lămurit, prin aceasta, pe deplin situaţia omului în cosmos? Prin ştiinţă (fizică, biologie, psihologie) se pot dezlega toate problemele privind umanitatea?

Fără îndoială că nu, răspunde Kant şi, cu dânsul, nu numai filosofii, care se străduiesc cu toată sinceritatea să afle adevărul, ci şi marea mulţime a oamenilor de rând.

Omul nu este numai fenomen între fenomene şi, ca atare, supus legilor mecanismului natural, ci este fiinţă raţională, el este şi „inteligenţă", stând în afara şi deasupra mecanismului. Omul acţionează, făptuieşte, şi anume pentru a *înfăptui* ceva. El are *reprezentarea scopului* acţiunii sale, ceea ce îl scoate din ordinea pur fenomenală, „sensibilă", aşezându-l într-o ordine „inteligibilă". În această ordine omul este *noumen*, lucru în sine, liber de constrângerea mecanismului natural, pornit spre crearea unei lumi *cum ar trebui să fie*. În acţiunile sale, omul e condus de imaginea acelei lumi în neîncetată devenire şi înaintare spre perfecţiune.

Prin acţiunile sale, omul tinde să transforme ordinea fenomenală în aşa fel încât ea să se acorde cu ordinea morală perfectă. Cert este, şi experienţa ne-o dovedeşte în fiecare clipă, că omul e oprit de „animalitatea" sa, instincte, înclinaţii etc., să urmeze totdeauna îndemnul acelei imagini. De aici lupta continuă a individului şi a întregii omeniri împotriva pornirilor animale. Dacă omul ar fi o fiinţă raţională pură, ordinea morală ar fi un fapt împlinit; ea s-ar prezenta ca o ordine naturală, potrivită raţiunii, care, în acest caz, ar fi singurul „temei de determinare a voinţei". „Legea morală", inerentă conştiinţei omului ca fiinţă raţională, este expresia tendinţei lui firești de a înfăptui ordinea morală. Dar, întrucât omul este şi fenomen supus mecanismului naturii, adică animal condus de pornirile sale afective, legea morală ia forma unui imperativ, a unei porunci, de care omul ştie că *trebuie* să asculte, deşi adeseori nu ascultă de ea.

Moralitatea pură constă, pentru Kant, în observarea (în sensul de „respectare" – n.red.) legii morale, fără nici un amestec al „sensibilităţii", în vederea înfăpturii ordinii morale ca ordine universală. „Făptuieşte aşa încât maxima voinţei tale să poată fi lege universală", acesta este imperativul derivat din legea morală, care, din punct de vedere obiectiv (în cazul în care omul ar fi o fiinţă raţională pură), ar constata că orice acţiune a omului este în acord cu ordinea morală perfectă, adică fiecare om ar fi scop în sine, noumen având libertate deplină, dar formând totuşi cu ceilalţi oameni, şi ei liberi, o ordine desăvârşită.

„Lumea, întrucât ar fi potrivită tuturor legilor morale (cum, de altfel, după *libertatea* fiinţelor raţionale ea *poate* fi, iar după legile necesare ale *moralităţii* ea *trebuie* să fie), eu o numesc o *lume morală*. Această lume e gândită numai ca lume inteligibilă, întrucât în ea se face abstracţie de toate condiţiile (scopurile) moralităţii şi chiar de toate obstacolele ce-i pot sta aici

împotrivă (slăbiciunea sau corupţia naturii omeneşti). Într-atâta, deci, ea e o simplă idee, dar totuşi o idee practică, ce poate şi trebuie să-şi aibă în realitate influenţa sa asupra lumii sensibile, pentru a o face pe cât se poate de potrivită acestei idei. Ideea unei lumi morale are, prin urmare, realitate obiectivă, nu ca şi cum s-ar raporta la un obiect al unei intuiţii inteligibile (aşa ceva nici nu am putea gândi deloc), ci la lumea sensibilă, dar ca un obiect al raţiunii pure în întrebuinţarea ei practică şi ca un *corpus mysticum* al fiinţelor raţionale în ea, întrucât liberul lor arbitru, sub legi morale, cuprinde în sine desăvârşită unitate sistematică, atât cu sine însuşi, cât şi cu libertatea oricărei alte fiinţe raţionale“ (*Critica raţiunii pure*, „Metodologia“, cap. 2, Secţiunea a II-a).

Lumea morală (inteligibilă) nu trebuie să ne-o imaginăm „dincolo“ de lumea sensibilă sau la „sfârşitul“ lumii sensibile, ci ea există, dar într-un mod pe care nu-l putem determina, deoarece ea există în afară de condiţiile sensibilităţii, adică în afară de spaţiu şi timp. Toţi oamenii, în calitate de fiinţe raţionale şi, ca atare, *având conştiinţa legii morale*, formează o comunitate morală, iar, dacă ei ar fi fiinţe raţionale pure, această comunitate ar fi perfectă. *În idee*, ea *este* perfectă, căci omul, fiecare om, are imaginea acestei comunităţi, fiind totdeauna în stare să deosebească binele de rău, deci ceea ce ar trebui să fie (în temeiul poruncii legii morale) de ceea ce este (în temeiul legilor naturii).

Aşadar, în morală, Kant este raţionalist, dar într-un înţeles cu totul altul decât cel obişnuit. Raţiunea pură, devenind practică, adică determinând voinţa prin legea morală, nu e silită să demonstreze realitatea obiectelor ce corespund ideilor sale (ca raţiune pură), ci ajunge ca, din punct de vedere teoretic, să se arate (cum s-a făcut în *Critica raţiunii pure*) că inexistenţa lor nu poate fi dovedită. E suficient deci ca raţiunea, în acest fel, să nu intre în contradicţie cu sine însăşi, pentru ca ea să-şi aroge dreptul de a postula realitatea ideilor sale. Legea morală este, cum zice Kant, un *factum* al raţiunii pure, nu în intenţie teoretică, ci în intenţie practică. Din acest fapt derivă apoi nemijlocit libertatea morală a omului, precum şi realitatea ideilor de Dumnezeu şi nemurire.

Căci, *pentru raţiunea pură devenită practică, necesitatea logică devine necesitate ontologică*. Raţiunea pură, anume, devine practică prin faptul că ea determină (cu ajutorul legii morale) voinţa, sau, cu alte cuvinte, raţiunea practică nu este altceva decât voinţa scoasă de sub influenţa „înclinaţiilor“, adică a tot ce aparţine sensibilităţii. Raţiunea practică pură este voinţă pură, voinţă determinată numai de legea morală.

Raţiunea practică ne pune în legătură nemijlocită cu suprasensibilul (inteligibilul sau transcendentul). Ea, ca voinţă, îşi creează obiectul, reprezentându-l ca scop de înfăptuit. Înfăptuirea se petrece în lumea sensibilă şi sub imperiul legilor naturii, dar ea preface lumea sensibilă în conformitate cu legea morală, deci în conformitate cu cauzalitatea libertăţii, a voinţei determinate numai de legea morală. În sfera morală ne găsim, prin urmare, în altă lume, în lumea inteligibilă – care este „arhetipul“ lumii sensibile.

Dacă am putea intui cu intelectul, categoriile intelectului şi-ar găsi în lumea inteligibilă o aplicare teoretică, adică noi am *cunoaşte* lucrurile aşa cum sunt în sine. Cum însă intuiţia intelectuală ne este interzisă, numai în întrebuinţarea practică se poate face aplicarea categoriilor la obiecte ce pot fi gândite şi trebuie gândite ca scopuri ale voinţei.

IV

Neobosită este stăruinţa lui Kant de a asigura moralei un domeniu neatins de contingenţele experienţei, de variaţiile individuale şi peripeţiile istorice. Omul e hărţuit de pornirile sale, de plăcerile şi durerile sale, generaţii după generaţii vin şi dispar în cursul istoriei omenirii, natura fizică împrejmuitoare înrâureşte asupra traiului, organizaţia socială se schimbă în cursul vremii, războaie, revoluţii, foamete şi câte alte necazuri se pot abate asupra omului; neclintită stă însă legea morală, care-i dă omului conştiinţa unei existenţe şi meniri suprasensibile, transcendente, sustrase tuturor acestor influenţe şi împingându-l spre înfăptuirea binelui, a unei ordini perfecte. Maiestatea, puritatea, sfinţenia legii morale îi storc omului respect pentru ea şi-i impun împlinirea datoriei fără considerarea înclinaţiilor sale, izvorâte din natura sa sensibilă.

Respectul pentru legea morală nu este, pentru Kant, un sentiment „patologic", asemănător simpatiei sau iubirii sau fricii, ci un „sentiment intelectual", dacă ne este îngăduit să spunem aşa. Fără îndoială că, în aceasta, se ivesc nedumeriri destul de grele, dacă într-adevăr din respectul pentru legea morală se poate elimina orice element afectiv, dacă, mai ales, principiul moralei creştine, iubirea, poate fi interpretat în aşa fel încât să se acopere cu ceea ce Kant numeşte „sentiment moral", sau respect pentru legea morală. Dar ar fi greşit să ne alăturăm părerii acelora care tăgăduiesc din capul locului că omul ar fi capabil de un astfel de sentiment sublimat până la limita posibilă şi că un astfel de sentiment ar mai putea avea influenţă asupra acţiunilor omului. Această problemă, de altminteri, e strâns legată, dacă nu chiar identică, cu problema dacă în general raţiunea are influenţă asupra voinţei, determinând-o spre acţiune în vederea înfăptuirii unui scop. Raţionalismul dogmatic, se-nţelege, afirmă acest lucru fără a intra într-o examinare mai adâncă a problemei. Cercetările psihologice par a fi ajuns la concluzia că numai afectivitatea e hotărâtoare în determinarea voinţei spre acţiune sau că voinţa ea însăşi nu este decât o manifestare a afectivităţii. Totuşi voinţa se deosebeşte de acţiunile pur instinctive sau afective (consecinţe nemijlocite ale mâniei, fricii etc.), prin faptul că raţiunea intervine în alegerea şi înlănţuirea mijloacelor potrivite şi necesare pentru atingerea scopului. Raţiunii i se dă deci o „valoare instrumentală", iar nu

intrinsecă. Raţiunea ne învaţă a cunoaşte mijloacele pentru toate scopurile posibile, fără a se amesteca în alegerea unui scop sau altuia. Alegerea scopului ar rezulta deci totdeauna dintr-o dorinţă, tendinţă etc. îndreptată spre un obiect, chiar dacă acest obiect ar fi numai gândit, o idee, de pildă. Dar, în acest caz, ar mai putea fi vorba de alegere, şi, mai ales, de alegere liberă? N-ar trebui restrânsă alegerea şi libertatea ei numai la mijloace? Mai apoi, şi aici, se poate înlătura cu desăvârşire afectivitatea? În sfârşit, urmând această cale, determinismul universal nu poate fi evitat – ceea ce susţine şi Kant. Dar marea şi hotărâtoarea deosebire între acest fel de filosofie „deterministă" şi filosofia kantiană stă în faptul că aceşti determinişti tratează „fenomenele" ca lucruri în sine. Când e vorba de fenomene (în înţeles kantian), determinismul e absolut şi indiscutabil. În morală, însă, omul nu se consideră şi nu e considerat ca fenomen, ci ca noumen, ca lucru în sine, aparţinând lumii inteligibile. În acest fel, când vorbim, cu Kant, de sentiment moral, de respect pentru legea morală, de fericire, virtute etc., trebuie să ţinem seama totdeauna de aceste două înfăţişări ale omului şi ale faptelor lui. Legătura între sensibil şi inteligibil este, în domeniul ştiinţei, cu desăvârşire ruptă; nici o punte nu duce de la sensibil la *cunoaşterea* inteligibilului. În sfera morală, sensibilul îşi dobândeşte înţelesul şi valoarea de la inteligibil, de la transcendent. Inteligibilul devine *cauza* sensibilului, dar nu aşa cum este, ci aşa cum ar trebui să fie. Prin urmare, raţiunea practică (voinţa) este raţiunea unui noumen, a unei fiinţe scoase de sub constrângerea legilor naturii, aplicabile şi aplicate numai la fenomene, deci este raţiunea unei fiinţe libere. Fiinţa este liberă fiindcă legea morală este inerentă calităţii ei de fiinţă raţională; ea nu ascultă decât de legea sa proprie; ea îşi dă sieşi legea. Omul însă, nefiind fiinţă raţională *pură*, stă, ca fenomen, sub legile naturii şi e pe deplin determinat prin înclinaţiile sale şi situaţia sa între celelalte fenomene.

Respectul pentru legea morală este deci un sentiment de supunere a omului-fenomen sub omul-noumen, o simplă recunoaştere a dependenţei sensibilului de inteligibil în una şi aceeaşi persoană. Sentimentul patologic e un sentiment trezit în omul-fenomen de alt fenomen care este obiectul înclinaţiei sale. Aici omul nu e determinat, în acţiunea sa, de sine însuşi, ci de ceva din afara sa. În cazul dintâi avem autonomie a voinţei, în al doilea, eteronomie. De aceea, legea morală îi porunceşte omului (= fenomen) să respecte, atât în persoana proprie, cât şi în a oricărui altui om, *umanitatea*, să nu vadă în alt om niciodată un mijloc, ci să-l respecte ca scop în sine, ca noumen. Ea n-ar trebui să-i *poruncească* dacă el şi semenii săi ar fi fiinţe raţionale pure, deoarece în acest caz acel *corpus mysticum* al fiinţelor raţionale ar fi fapt împlinit, ar fi „natură", ordine desăvârşită, nu fizico-mecanică, ci ordine izvorâtă prin cauzalitatea libertăţii, adică prin voinţa pură a acelor fiinţe.

Respectul persoanei pentru personalitatea proprie nu trebuie confundat însă cu iubirea de sine, amorul propriu, vanitatea, îngâmfarea etc. – din ordinea sensibilă. El stă pe alt plan, pe cel al inteligibilului, conducând aici la postularea realităţii unor obiecte care, din punct de vedere teoretic, sunt lipsite de orice suport real. Existenţa lui Dumnezeu şi a sufletului nemuritor sunt aceste obiecte reale pentru raţiunea practică, deşi nedemonstrabile pentru cea teoretică.

V

Nu este cu neputinţă să răstălmăcim teoria morală kantiană aşa încât s-o apropiem, chiar până la confundare, cu morala creştină. Extremele se ating! Dacă raţiunea devine pasiune, pasiunea îşi pierde, la rândul ei, caracterul afectiv, prin sublimare totală – dar, pe de altă parte, raţiunea trebuie să renunţe, cum spune şi Kant, la funcţia ei teoretică, cognitivă. Ne găsim deci situaţi în punctul imaginar al contopirii contrarelor, unde cerul se atinge cu pământul, spiritul cu materia etc. Kant vede aceste dificultăţi dialectice şi, spirit critic şi pătrunzător fiind, nu le ocoleşte. El spune doar că trebuie să ne mulţumim a pricepe în chip lămurit că legătura dintre sensibil şi inteligibil nu poate fi înţeleasă. Să fim bucuroşi că o putem gândi fără contradicţii – dacă facem distincţie clară între principiile teoretice şi cele practice, distincţie întemeiată pe critica *raţiunii pure*, în întreaga întindere a întrebuinţării acestei facultăţi, atât în sfera speculaţiunii teoretice, cât şi în cea practică, morală. În această critică ni se arată posibilitatea înlăturării tuturor contradicţiilor în care poate intra raţiunea pură, prin despărţirea lumii sensibile, obiect al raţiunii pure speculative, de lumea inteligibilă, obiect al raţiunii pure practice.

Dar Kant face, în urmă, şi mai mult. El caută, în *Critica puterii de judecare* (1790), printr-un fel de calcul infinitezimal, să se apropie de rezolvarea problemei legăturii dintre cele două lumi. Prin cercetare neîncetată am putea spera să ajungem într-un timp nedefinit la acordul deplin al celor două lumi, astfel încât *ceea ce este* să ni se înfăţişeze ca expresia adecvată a *ceea ce trebuie să fie*.

Toată problema morală stă doar în a arăta cum şi din ce pricină s-a ivit dezbinarea dintre cele două lumi şi cum şi pe ce cale ea poate fi iarăşi înlăturată. Religia, în diferitele ei forme, e preocupată de aceeaşi problemă: cum s-a ivit „răul“ în lume şi prin ce mijloace ar putea fi „mântuită“ lumea de acţiunea răului. Şi religia presupune că dincolo de lumea aceasta există o lume perfectă, în care răul n-are nici o putere. Filosofia morală are de rezolvat aceeaşi problemă, dar ea nu poate căuta dezlegarea pe aceeaşi cale, deoarece trebuie să renunţe la „revelaţie“, la încercarea de a intra în contact nemijlocit cu puterile supranaturale şi, cunoscându-le voinţa, să-i dea

omului precepte de conduită care să-i asigure „fericirea“, fie în această lume sau abia după moarte.

În ordinea naturală, noţiunile de „rău“ şi „bine“ n-au nici un înţeles. Toate evenimentele se petrec după legi neschimbate. Dacă am considera „natura“ ca cunoscută nouă cum este în sine, şi legile ei, ca legi universale obiective, problema răului ar deveni cu neputinţă de dezlegat. Aceasta se vede bine în filosofia lui Leibniz, care, în *Teodiceea* sa, încearcă să demonstreze că lumea aşa cum este şi cum o cunoaştem noi este cea mai bună dintre toate lumile posibile şi că răul îşi găseşte justificarea în planul universal al creaţiunii.

Distrugând poziţia *idealismului obiectiv*, Kant trebuie să reia, în morală, de la capăt cercetarea acestei probleme. În natură, zice el, aşa cum o cunoaştem noi, deci ca *fenomen*, ordinea e desăvârşită. Fiinţele vii îşi împlinesc menirea în temeiul instinctelor şi tendinţelor lor. Şi omul, ca fiinţă finită şi supusă legilor naturii, ar fi fericit în măsura posibilităţilor de satisfacere a trebuinţelor sale în ordinea naturii.

Dar aceeaşi natură, adaugă Kant, l-a înzestrat pe om cu raţiune, care l-a ridicat deasupra celorlalte fiinţe şi i-a deschis privirea spre altă menire a sa, spre o menire supranaturală. Prin raţiune, omul nu numai că a cunoscut răul în lume, dar a fost chiar aruncat în braţele răului, a fost împins să sporească prin faptele sale răul în lume şi nefericirea proprie. Aceeaşi raţiune însă, dezvăluindu-i omului imperfecţiunea lumii sensibile şi zădărnicia opintirilor sale de a-şi găsi în ea fericirea, îi dezvăluie în acelaşi timp, prin legea morală, drumul spre o fericire care, dacă nu poate fi atinsă în această lume şi în scurta viaţă individuală, va putea fi înfăptuită totuşi de individ dincolo de mormânt, iar de omenirea întreagă, în cursul istoriei ei. Astfel, prin observarea legii morale, deci urmărind drumul arătat de raţiune, omul, ca individ, trebuie să se mulţumească a deveni demn de fericire, a avea conştiinţa că prin acţiunile sale s-a făcut vrednic de fericire şi că a contribuit, pe deasupra, la realizarea unei ordini morale de care se va bucura, în sfârşit, întreaga omenire aici pe pământ.

Kant nu ne descrie în amănunte cum va fi acea fericire a individului după moarte sau a omenirii la împlinirea veacurilor. El nu caută să ne determine la fapte bune, la împlinirea datoriei prin făgăduinţa unei răsplăţi corespunzătoare. Pentru dânsul, conştiinţa împlinirii datoriei din datorie, din simplu respect pentru legea morală, produce o stare de mulţumire sufletească identică cu ceea ce am putea numi fericire, chiar dacă împrejurări potrivnice ne-ar împiedica să ne realizăm bunele noastre intenţii. Ajunge să ne fi străduit din toate puterile să ne facem datoria, fără considerarea înclinaţiilor noastre.

Sistemul filosofic kantian îşi găseşte, prin teoria sa etică, o desăvârşită unitate. Orice critică îndreptată împotriva eticii sale ar trebui să pornească de la un examen critic al întregii sale filosofii. Până acum, aşa ni se pare nouă, cel puţin, filosofii n-au reuşit să surpe temeliile idealismului critic kantian,

iar în teoria morală n-au fost în stare să ne dea o fundamentare mai solidă printr-o lămurire mai limpede a problemei libertăţii.

Noi am încercat să facem un pas înainte[1], dar ne dăm seama că e nevoie încă de multă trudă pentru a consolida chiar această neînsemnată nouă cucerire de teren.

Vor încerca, fără îndoială, încă mulţi filosofi să-l depăşească pe Kant, şi să sperăm că nu toţi vor trebui să mărturisească la urmă că îndrăzneala lor a fost deşartă.

[1] În a noastră *Teorie a comunităţii omeneşti*, Bucureşti, 1940.

CRITICA RAȚIUNII PRACTICE

Riga,
la Johann Friedrich Hartknoch,
1788

PREFAȚĂ

De ce această critică nu poartă titlul de *Critică a raţiunii practice* ***pure***, ci numai de *Critică a raţiunii practice* în general, deşi paralelismul ei cu cea speculativă pare a cere titlul dintâi, despre aceasta scrierea de faţă dă lămurire îndestulătoare. Ea nu are altă menire decât să arate *că există raţiune practică pură*, criticând în acest scop întreaga ei *facultate practică*. Reuşind în aceasta, ea nu mai are nevoie să critice *facultatea pură însăşi* spre a vedea dacă raţiunea, cu o astfel de facultate considerată ca simplă pretenţie neîndreptăţită, nu-şi *întrece* limitele (cum se întâmplă cu cea speculativă). Căci, dacă ea, ca raţiune pură, este într-adevăr practică, ea demonstrează prin faptă realitatea sa proprie, precum şi pe a conceptelor sale, şi toată argumentarea, oricât de subtilă, că ea n-ar putea fi practică, este zadarnică.

O dată cu această facultate e acum bine stabilită şi *libertatea* transcendentală, şi anume luată în acel înţeles absolut în care raţiunea speculativă a avut nevoie de ea la aplicarea conceptului de cauzalitate. Căci numai în acest fel ea scapă de antinomia în care intră în mod inevitabil când, în seria nexului cauzal, vrea să-şi închipuie *necondiţionatul*. Acest concept însă raţiunea speculativă l-a putut statornici numai ca problematic, adică nu ca imposibil de gândit, fără a-i asigura realitate obiectivă, ci numai pentru a nu fi atacată în fiinţa sa proprie printr-o pretinsă imposibilitate a ceea ce ea trebuie să îngăduie ca cel puţin posibil de gândit, şi pentru a nu fi aruncată, în acest fel, în prăpastia scepticismului.

Conceptul libertăţii, întrucât realitatea lui e demonstrată printr-o lege apodictică a raţiunii practice, constituie *cheia de boltă* pentru întreaga clădire a unui sistem al raţiunii pure, chiar al celei speculative. Toate celelalte concepte (cele de Dumnezeu şi de nemurire) care în raţiunea speculativă rămân, ca simple idei, fără sprijin, se prind acum de conceptul libertăţii, dobândind cu el şi prin el fiinţă şi realitate obiectivă, adică *posibilitatea* lor se *demonstrează* prin realitatea libertăţii; căci această idee se revelează prin legea morală.

Libertatea însă este şi unica, între toate ideile raţiunii speculative, a cărei posibilitate o *ştim a priori*, fără a o înţelege totuşi, deoarece ea

este condiţia* legii morale, pe care noi o ştim. Ideile de *Dumnezeu* şi de *nemurire* nu sunt însă condiţii ale legii morale, ci numai condiţii ale obiectului necesar al unei voinţe determinate prin această lege, adică condiţii ale întrebuinţării numai practice a raţiunii noastre pure; prin urmare, despre aceste idei nu putem afirma a *cunoaşte şi înţelege*, nu vreau să spun: nici realitatea, dar nici chiar posibilitatea lor. Totuşi, însă, ele sunt condiţiile aplicării voinţei, determinată din punct de vedere moral, la obiectul dat ei *a priori* (binele suveran).

Prin urmare, posibilitatea lor, în această privinţă practică, poate fi şi trebuie *admisă*, fără a o cunoaşte şi înţelege, totuşi, din punct de vedere teoretic. Pentru postulatul din urmă ajunge, în scop practic, ca ele să nu cuprindă o imposibilitate (contradicţie) internă. În comparaţie cu raţiunea speculativă, aici e dat numai un temei *subiectiv* al ţinerii de adevărat, care însă totuşi pentru o raţiune tot atât de pură, dar practică, are valoare *obiectivă*, întrucât în virtutea lui ideile de Dumnezeu şi de nemurire dobândesc, cu ajutorul conceptului libertăţii, realitate şi funcţie obiectivă, ba chiar necesitate subiectivă (trebuinţă a raţiunii pure) de a fi admise. Prin aceasta însă raţiunea nu e lărgită în cunoaşterea teoretică, ci numai posibilitatea, care mai înainte nu era decât o *problemă*, devine aici *aserţiune*. În acest fel, întrebuinţarea practică a raţiunii se leagă cu elementele celei teoretice. Şi această trebuinţă nu este cumva numai o trebuinţă ipotetică a unui scop *arbitrar* al speculaţiunii, în felul că ar trebui să admitem ceva când, pentru desăvârşirea întrebuinţării raţiunii, *voim* să înaintăm în speculaţiune, ci e o trebuinţă *legală* de a admite ceva fără de care nu se poate înfăptui ceea ce *trebuie* să ne propunem ca scop al acţiunii sau renunţării noastre.

Raţiunea noastră speculativă ar fi, se înţelege, mai mulţumită să dezlege fără această ocolire acele probleme pentru sine, păstrându-le, ca cunoştinţe, în vederea întrebuinţării practice; dar, din nefericire, cu facultatea noastră speculativă lucrurile nu stau aşa de bine. Cei ce se fălesc cu astfel de cunoştinţe înalte n-ar trebui să le ţină ascunse, ci ar trebui să le expună în public spre examinare şi înaltă preţuire. Ei vor să *dovedească*; prea bine! să dovedească deci, şi critica îşi depune toate

* Celui ce bănuieşte a întâlni aici *inconsecvenţe*, când acum spun că libertatea este condiţia legii morale, iar mai apoi, în cuprinsul tratatului, susţin că legea morală este condiţia sub care abia dobândim *conştiinţa* libertăţii, îi voi aminti numai că libertatea este, fireşte, *ratio essendi* a legii morale, dar că legea morală este *ratio cognoscendi* a libertăţii. Căci, dacă legea morală n-ar fi *mai înainte* gândită cu claritate în raţiunea noastră, nu ne-am crede niciodată în drept să *admitem* aşa ceva cum este libertatea (deşi ea nu se contrazice). Dacă n-ar exista însă libertatea, legea morală *nici nu s-ar găsi* în noi.

armele la picioarele biruitorilor. *Quid statis? Nolint. Atqui licet esse beatis* (Horaţiu, *Satir.*, I, I, 19). Cum ei deci într-adevăr nu vor, probabil fiindcă nu pot, noi ne vedem siliţi să luăm iarăşi armele criticii spre a căuta conceptele de *Dumnezeu, libertate* şi *nemurire*, pentru care speculaţiunea nu găseşte îndestulătoare chezăşie a *posibilităţii* lor, în întrebuinţarea morală a raţiunii, întemeindu-le pe această întrebuinţare.

Aici se mai lămureşte pentru întâiaşi dată enigma criticii, anume în ce chip suntem în stare să *tăgăduim întrebuinţării* suprasensibile a *categoriilor*, în speculaţiune, *realitatea* obiectivă, *atribuind* totuşi acestor categorii *realitate* obiectivă cu privire la obiectele raţiunii practice pure; căci, mai înainte, aceasta trebuie să se înfăţişeze cu necesitate ca o *inconsecvenţă*, câtă vreme o astfel de întrebuinţare practică nu e cunoscută decât după nume. Acum însă, după o analiză completă a acestei întrebuinţări, înţelegem că amintita realitate nu priveşte deloc *determinarea teoretică a categoriilor* şi lărgirea cunoaşterii asupra suprasensibilului, ci că prin aceasta se înţelege numai că lor le corespunde în această privinţă pretutindeni *un obiect*, deoarece ele sau sunt cuprinse *a priori* în determinarea necesară a voinţei, sau sunt unite nedespărţit cu obiectul lor. În acest fel, acea inconsecvenţă dispare, deoarece se face o altă întrebuinţare de acele concepte decât are nevoie raţiunea speculativă. Pe de altă parte, acum se iveşte o confirmare, foarte satisfăcătoare şi care mai înainte nu era prea de aşteptat, a *unui mod consecvent de gândire* a criticii. Ea consideră, anume, obiectele experienţei ca atare, şi între dânsele şi propriul nostru subiect, numai ca *fenomene*, punând însă totuşi la baza lor lucruri în sine şi sfătuindu-ne deci cu stăruinţă să nu considerăm tot suprasensibilul ca ficţiune şi conceptul său ca gol de conţinut. Astfel, raţiunea practică pentru sine însăşi, şi fără nici o înţelegere prealabilă cu cea speculativă, dă acum realitate unui obiect suprasensibil al categoriei cauzalităţii, anume *libertăţii* (deşi, ca unui concept practic, numai pentru întrebuinţarea practică), confirmând astfel printr-un fapt ceea ce acolo putea fi numai *gândit*. Totodată, afirmaţia stranie, deşi de netăgăduit, a criticii speculative, zicând că *subiectul cugetător îşi este chiar sieşi, în intuiţia internă, numai fenomen*, îşi primeşte aici, în critica raţiunii practice, de asemenea deplină confirmare, atât de bine, încât noi trebuie s-o descoperim, chiar dacă critica speculativă n-ar fi demonstrat deloc această propoziţie*.

* Unirea cauzalităţii ca libertate cu cea ca mecanism natural, dintre care cea dintâi se întemeiază pe legea morală, a doua – pe legea naturală, şi anume în unul şi acelaşi subiect, în om, este imposibilă dacă omul nu e considerat în raportare la legea morală ca fiinţă în sine, în raportare la legea naturală însă ca fenomen, şi anume o dată în conştiinţa *pură* şi, în al doilea caz, în conştiinţa *empirică*.

Din acestea mai înţeleg, apoi, de ce obiecţiile cele mai însemnate împotriva criticii pe care le-am întâlnit până acum se învârt tocmai în jurul acestor două ţâţâni: anume, pe de o parte, realitatea obiectivă, tăgăduită în cunoaşterea teoretică şi susţinută în cea practică, a categoriilor aplicate la noumene, pe de altă parte, postulatul paradoxal ca omul să se facă noumen ca subiect al libertăţii, totodată însă să se considere, în propria sa conştiinţă empirică, fenomen cu privire la natură. Căci, atâta vreme cât el încă nu-şi făcea concepte hotărâte despre moralitate şi libertate, el nu putea ghici, pe de o parte, ce ar fi fost de pus, ca noumen, la baza pretinsului fenomen, pe de altă parte, dacă e pretutindeni cu putinţă să-şi mai facă despre el un concept, după ce mai înainte toate conceptele intelectului pur, în aplicarea lor teoretică, ar fi fost raportate în mod exclusiv numai la fenomene. Numai o critică amănunţită a raţiunii practice poate înlătura toată această neînţelegere, punând în lumină clară modul consecvent de gândire care constituie tocmai cea mai mare valoare a criticii.

Atâta să fie spus pentru a se justifica de ce în acest tratat conceptele şi principiile raţiunii speculative pure, care au suferit doar mai înainte critica lor deosebită, sunt supuse aici, din când în când, unei noi examinări, ceea ce, de altminteri, nu se prea potriveşte cu metoda sistematică a unei ştiinţe în curs de constituire (deoarece probleme dezlegate ar trebui citate numai, dar nu puse iarăşi în discuţie), dar *aici* e îngăduit, ba a fost chiar necesar; căci raţiunea e considerată aici, cu acele concepte, în trecerea la o întrebuinţare cu totul deosebită de cea făcută *acolo* de aceste concepte. O astfel de trecere împinge însă cu necesitate la comparaţia întrebuinţării mai vechi cu cea nouă, pentru a ne face să deosebim bine făgaşul nou de cel de înainte, şi totodată să vedem legătura lor. Consideraţii de acest fel, deci, între altele pe aceea care se îndreaptă încă o dată spre conceptul libertăţii, dar în întrebuinţarea practică a raţiunii pure, nu le vom înfăţişa ca intercalări, menite să servească cumva numai pentru a umple lipsurile sistemului raţiunii speculative (căci acesta este în vederea scopului său desăvârşit), şi, cum se întâmplă obişnuit la o clădire pripită, să se pună în urmă încă grinzi de suport, ci le vom privi ca elemente adevărate, care ne înlesnesc a vedea unitatea sistemului, pentru a ne face să înţelegem concepte care acolo nu puteau fi reprezentate decât în mod problematic, acum în expunerea lor reală. Această observaţie priveşte în primul rând conceptul libertăţii. Căci trebuie să însemnăm cu mirare că încă foarte mulţi se laudă a-l înţelege prea bine şi a fi în stare să explice posibilitatea lui. Dar ei îl consideră numai din punct de vedere psihologic, pe când, dacă l-ar fi cumpănit exact din punct de vedere transcendental, ei ar fi trebuit să cunoască

atât *indispensabilitatea* lui, ca concept problematic, în întrebuinţarea deplină a raţiunii speculative, cât şi completa lui *ininteligibilitate*, iar dacă ei ar fi trecut apoi cu el la întrebuinţarea practică, ar fi trebuit să descopere de la sine aceeaşi menire a acestei întrebuinţări cu privire la principiile ei, menire pe care ei, de altminteri, o acceptă cu mare neplăcere. Conceptul libertăţii este piatra de încercare pentru toţi *empiriştii*, dar şi cheia celor mai sublime principii pentru moraliştii *critici*, care văd prin acesta că trebuie să procedeze cu necesitate în mod raţional. De aceea rog ca cititorul să nu treacă uşor cu privirea peste ceea ce se spune la sfârşitul Analiticii asupra acestui concept.

Trebuie să las în seama cunoscătorilor unei astfel de lucrări să judece dacă un sistem de felul celui ce se dezvoltă aici asupra raţiunii practice pure din critica ei a cerut multă sau puţină trudă, mai ales pentru a nu se greşi punctul de vedere potrivit, după care critica poate fi expusă întocmai în întregimea ei. Această critică se întemeiază pe *Întemeierea metafizicii moravurilor*, dar numai întrucât aceasta ne mijloceşte în prealabil cunoaşterea principiului datoriei, dând şi justificând o formulă determinată a ei*; de altminteri, critica de faţă stă prin sine. Pentru faptul că nu s-a adaugat aici, ca *completare, clasificarea* tuturor ştiinţelor practice, cum a făcut-o critica raţiunii speculative, găsim temei valabil în natura acestei facultăţi practice a raţiunii. Căci determinarea deosebită a datoriilor ca datorii umane, pentru a le clasifica, e posibilă numai dacă a fost cunoscut mai înainte subiectul acestei determinări (omul) după natura sa, aşa cum există el în realitate, deşi numai într-atâta cât e necesar în general cu privire la datorie; aceasta însă nu intră într-o critică a raţiunii practice în general, care n-are să arate în întregime decât principiile posibilităţii ei, sferei şi limitelor ei, fără o raportare osebită la natura umană. Clasificarea aparţine, deci, aici sistemului ştiinţei, nu sistemului criticii.

Un anumit recenzent, sincer şi aspru, dar totuşi, deci, vrednic de stimă, criticând acea *Întemeiere a metafizicii moravurilor*, a obiectat *că conceptul binelui n-a fost fixat acolo* (cum, după părerea sa, ar fi

* Un recenzent, vrând a spune ceva în dauna acestei scrieri, a nimerit mai bine decât ar fi crezut, desigur, el însuşi, zicând că aici n-a fost stabilit nici un principiu nou al moralităţii, ci numai o *nouă formulă*. Dar cine ar vrea oare să introducă un nou principiu a toată moralitatea şi s-o inventeze, aşa-zicând, pe aceasta el cel dintâi? Ca şi cum înaintea lui lumea a fost neştiutoare sau prinsă într-o eroare desăvârşită cu privire la ceea ce e datorie. Cel ce ştie însă ce este pentru un matematician o *formulă*, care determină cu desăvârşită exactitate ce trebuie făcut pentru a se dezlega o problemă, nu va considera ca ceva neînsemnat şi de prisos o formulă care face aceasta cu privire la toată datoria în general.

fost necesar) *înaintea principiului moral**; la această obiecţie am dat, în capitolul al doilea al Analiticii, un răspuns, după cum nădăjduiesc, satisfăcător. Tot aşa, am luat în considerare şi multe alte obiecţii, care mi-au ajuns la cunoştinţă din partea unor bărbaţi care se vede că au voinţa şi se străduiesc din tot sufletul să descopere adevărul (căci cei ce au înaintea ochilor numai vechiul lor sistem, şi pentru care e acum mai de înainte hotărât ce trebuie aprobat sau dezaprobat, nu cer, doar, nici o explicaţie care ar putea sta în calea scopurilor lor personale); şi aşa voi proceda şi în viitor.

Când e vorba de determinarea unei facultăţi osebite a sufletului omenesc, după izvoarele, conţinutul şi limitele ei, fireşte că, după natura cunoaşterii umane, nu putem începe altfel decât cu *părţile*

* Mi s-ar mai putea face obiecţia că de ce n-am explicat mai înainte şi conceptul *facultăţii apetitive* sau al sentimentului plăcerii, deşi această învinuire ar fi nedreaptă, deoarece această explicaţie, fiind dată în psihologie, ar fi trebuit considerată cunoscută. Dar fireşte că definiţia ar putea fi alcătuită acolo în aşa fel încât sentimentul de plăcere să constituie temeiul determinării facultăţii apetitive (aşa cum, de fapt, se face de obicei). Prin aceasta, însă, principiul suprem al filosofiei practice ar trebui să devină în mod necesar *empiric*, ceea ce e abia de stabilit şi ceea ce, în această critică, se respinge cu desăvârşire. De aceea voi da aici această explicaţie aşa cum trebuie să fie, spre a lăsa acest punct litigios, cum se şi cuvine, la început, nehotărât. *Viaţa* este facultatea unei fiinţe de a acţiona după legile facultăţii apetitive. *Facultatea apetitivă* este *facultatea* fiinţei *de a fi, prin reprezentările sale, cauza realităţii obiectelor acestor reprezentări. Plăcerea este reprezentarea acordului obiectului sau acţiunii cu condiţiile subiective ale vieţii*, adică cu facultatea *cauzalităţii unei reprezentări cu privire la realitatea obiectului ei* (sau la determinarea forţelor subiectului spre acţiunea de a-l produce). De altceva n-am nevoie în vederea criticii unor concepte împrumutate din psihologie; restul îl face critica însăşi. Observăm lesne că problema dacă plăcerea trebuie pusă totdeauna la baza facultăţii apetitive, sau dacă, în anumite condiţii, ea urmează numai determinării acesteia, rămâne nehotărâtă prin această explicaţie; căci ea este alcătuită numai din note ale intelectului pur, adică din categorii, care nu conţin nimic empiric. O astfel de precauţie e foarte recomandabilă în toată filosofia, şi totuşi e adeseori neglijată; ea ne îndeamnă anume să nu anticipăm prin definiţie îndrăzneaţă judecăţile noastre înainte de analiza completă a conceptului, care adeseori nu poate fi înfăptuită decât foarte târziu. Vom mai observa în tot cursul criticii (a raţiunii teoretice, cât şi a celei practice) că se găsesc multe prilejuri de a completa multe lipsuri în vechiul mers dogmatic şi de a îndrepta greşeli care nu se observă mai înainte de a nu se face de concepte o întrebuinţare *care se îndreaptă spre totalitatea lor.*

ei, cu expunerea lor exactă şi (pe cât se poate, după starea actuală a elementelor cunoscute de noi) completă. Dar mai e nevoie de altă atenţie, care e mai mult filosofică şi *arhitectonică*: anume să prindem în mod exact *ideea totalităţii* şi din ea să avem în vedere toate acele părţi în relaţiile lor reciproce, deducându-le din conceptul acelei totalităţi. Această examinare şi statornicire nu e posibilă decât prin cea mai adâncă cunoaştere a sistemului. Aceia însă pe care cercetarea dintâi i-a plictisit, crezând că nu face să-şi dea osteneala de a-şi dobândi această cunoştinţă, nu ajung la treapta a doua, anume la o privire de ansamblu, care este o întoarcere sintetică la ceea ce fusese dat mai înainte în mod analitic. Astfel, nu e de mirare că ei găsesc pretutindeni inconsecvenţe, deşi lipsurile pe care acestea le lasă de bănuit nu se întâlnesc în sistemul însuşi, ci numai în propria lor gândire incoerentă.

Învinuirea că vreau să introduc în acest tratat o *nouă terminologie* nu-mi face nici o grijă, deoarece chiar felul cunoaşterii se apropie aici de popularitate. Această învinuire nu i-ar fi venit în minte nici cu privire la critica cea dintâi cuiva care nu numai a frunzărit-o, dar a şi pătruns-o cu gândirea. A crea în mod artificial cuvinte noi, când limba şi aşa nu e lipsită de expresii pentru concepte date, e o străduinţă copilăroasă de a străluci înaintea mulţimii, dacă nu prin idei noi şi adevărate, totuşi printr-un petic nou pe o haină veche. Dacă deci cititorii acelei scrieri cunosc expresii mai populare, care sunt, totuşi, tot aşa de bine potrivite ideii cum mi se par mie cele întrebuinţate de mine, sau dacă se încumetă cumva să arate absurditatea acestor idei înseşi, deci în acelaşi timp a oricărui termen ce le exprimă, ei m-ar obliga foarte mult arătându-mi termenii potriviţi, căci eu nu vreau altceva decât să fiu înţeles, iar, în cazul al doilea, ei şi-ar dobândi un merit pentru filosofie. Câtă vreme însă acele idei mai stau încă, eu mă îndoiesc foarte mult că s-ar putea găsi pentru ele expresii potrivite lor şi totuşi mai curente.*

---

* Mai mult (decât de acea neinteligibilitate) mă tem, pe alocuri, de o interpretare greşită a unor expresii, pe care le-am ales cu cea mai mare grijă, pentru a nu face să se greşească conceptul spre care arată. Astfel, în tabelul categoriilor raţiunii *practice*, sub titlul modalităţii, *îngăduitul* şi *neîngăduitul* (posibilul şi imposibilul din punct de vedere obiectiv practic) aveau în terminologia comună aproape acelaşi înţeles cu categoria următoare a *datoriei* şi a *ceea ce e potrivnic datoriei*; aici însă *categoria întâi* are să însemne ceea ce e în acord sau în dezacord cu un precept practic numai *posibil* (cum e, de pildă, dezlegarea tuturor problemelor geometriei şi mecanicii), a *doua*, ceea ce stă într-o astfel de relaţie cu o lege cuprinsă *în realitate* în raţiune în general, şi această deosebire de sens nu e cu totul străină nici vorbirii comune, deşi cam neobişnuită. Astfel, de exemplu, unui orator ca atare *nu-i este îngăduit*

În acest fel am fi descoperit deci acum principiile *a priori* ale unor facultăţi sufleteşti, ale facultăţii cognitive şi ale celei apetitive, determinându-le după condiţiile, sfera şi limitele întrebuinţării lor. Prin aceasta însă am pus temelia sigură pentru o filosofie sistematică, teoretică, precum şi practică, şi având caracterul de ştiinţă.

Dar ceva mai rău nu li s-ar putea întâmpla, fără îndoială, acestor străduinţe, decât dacă cineva ar face descoperirea neaşteptată că nu există nicăieri o cunoaştere *a priori* şi nici n-ar putea exista. Dar despre aşa ceva nici nu poate fi vorba. Ar fi tot aşa ca şi cum cineva ar vrea să demonstreze cu raţiunea că nu există raţiune. Căci noi spunem că cunoaştem ceva prin raţiune numai când avem conştiinţa că am fi fost în stare să ştim ceva chiar dacă nu ni s-ar fi înfăţişat aşa în experienţă; prin urmare, cunoaştere prin raţiune şi cunoaştere *a priori* este acelaşi lucru. Să vrem a stoarce necesitate dintr-o propoziţie empirică (*ex pumice aquam* – din piatră apă) este de-a dreptul o contradicţie, cum contradicţie vădită este când, cu aceasta, am vrea să procurăm unei judecăţi universalitate adevărată (fără de care nu există nici o

---

să făurească cuvinte sau alcătuiri de cuvinte noi; poetului îi este aceasta *îngăduit* într-o măsură oarecare; în nici unul dintre aceste cazuri nu ne gândim la datorie. Căci cine vrea să-şi piardă faima de orator nu poate fi împiedicat de nimeni. Aici e vorba numai de deosebirea *imperativelor* sub principiul de determinare *problematic, asertoric* şi *apodictic*. În acelaşi fel, în nota unde am confruntat ideile perfecţiunii practice ale diferitelor şcoli filosofice, am deosebit ideea *înţelepciunii* de cea a *sfinţeniei*, deşi în principiu şi din punct de vedere obiectiv eu le-am declarat identice. Dar eu înţeleg în acest loc prin aceasta numai acea înţelepciune pe care şi-o arogă omul (stoicul), deci o ficţiune *subiectivă* atribuită omului ca însuşire. (Poate că expresia de *virtute*, cu care stoicul făcea, de asemenea, mare paradă, ar însemna mai bine caracterul şcolii sale.) Dar expresia unui *postulat* al raţiunii practice pure putea prilejui mai ales o interpretare greşită, dacă se confunda cu înţelesul pe care-l au postulatele matematicii pure, care cuprind în sine certitudine apodictică. Dar acestea postulează *posibilitatea unei acţiuni* al cărei obiect l-am cunoscut de mai înainte, cu deplină certitudine, în mod teoretic *a priori*, ca *posibil*. Acela însă postulează posibilitatea unui *obiect* (a lui Dumnezeu şi a nemuririi sufletului) însuşi din legi *practice* apodictice, deci numai în scopul unei raţiuni practice. Prin urmare, această certitudine a posibilităţii postulate nu este deloc teoretică, deci nici apodictică, adică nu este o necesitate cunoscută cu privire la un obiect, ci este o presupunere necesară cu privire la subiect pentru observarea legilor ei obiective, dar practice, deci e numai o ipoteză necesară. Pentru această necesitate raţională subiectivă, dar totuşi adevărată şi necondiţionată, n-am ştiut să găsesc altă expresie mai bună.

concluzie raţională, deci nici concluzia din analogie, care este, cel puţin, o presupusă universalitate şi necesitate obiectivă, întemeindu-se deci totuşi oricând pe aceasta). A înlocui necesitatea obiectivă, care e dată numai în judecăţi *a priori*, prin necesitate subiectivă, adică obişnuinţă, înseamnă a i se tăgădui raţiunii facultatea de a judeca asupra obiectului, adică de a-l cunoaşte pe el şi ceea ce i-ar corespunde. Ar fi deci ca, de exemplu, despre ceea ce urmează adeseori şi totdeauna după o anumită stare antecedentă să nu spunem că din aceasta se poate *conchide* la cealaltă (căci aceasta ar însemna necesitate obiectivă şi concept despre un nex *a priori*), ci că am putea numai aştepta cazuri asemănătoare (în fel asemănător cu animalele), adică să respingem conceptul cauzei ca fiind, în fond, fals şi o simplă înşelare a minţii. Dar zicem că am vrea să înlăturăm această lipsă de valabilitate obiectivă şi, ca urmând din ea, universală, susţinând că nu vedem, doar, nici un temei să atribuim altor fiinţe raţionale un alt mod de reprezentare. Dacă aceasta ne-ar da o concluzie valabilă, neştiinţa noastră ne-ar face, pentru lărgirea cunoaşterii noastre, mai mare serviciu decât toată reflectarea. Căci, numai pentru că nu cunoaştem alte fiinţe raţionale în afară de om, noi am avea dreptul să presupunem că ele sunt aşa cum ne cunoaştem pe noi, adică noi le-am cunoaşte într-adevăr. Nici nu amintesc aici că nu universalitatea ţinerii de adevărat demonstrează valabilitatea obiectivă a unei judecăţi (adică valabilitatea ei ca cunoaştere), ci, dacă ar fi chiar dată din întâmplare, aceasta n-ar putea constitui totuşi o dovadă a acordului cu obiectul; ci, tocmai, numai valabilitatea obiectivă este temeiul unui acord universal necesar.

Şi lui *Hume* i-ar plăcea, în principiu, foarte mult acest *sistem al empirismului universal*; căci el nu cerea, se ştie, nimic mai mult decât ca, în locul oricărui sens obiectiv al necesităţii în conceptul cauzei, să se adopte o necesitate numai subiectivă, adică obişnuinţa, spre a interzice raţiunii orice judecată asupra lui Dumnezeu, asupra libertăţii şi asupra nemuririi; şi el era un om care, când i se admiteau, numai, principiile, se pricepea foarte bine să tragă din ele concluzii cu toată precizia logică. Dar empirismul nici *Hume* însuşi nu l-a conceput atât de universal ca să cuprindă în el şi matematica. El considera propoziţiile ei ca analitice, iar, dacă aceasta ar fi exact, ele ar fi, de fapt, şi apodictice; cu toate acestea, însă, de aici nu s-ar putea conchide la o facultate a raţiunii de a pronunţa şi în filosofie judecăţi apodictice, adică astfel de judecăţi care ar fi sintetice (cum e judecata cauzalităţii). Dacă am admite însă empirismul principiilor în mod *universal*, atunci şi matematica ar fi cuprinsă în el.

Dar, dacă matematica intră în contradicţie cu raţiunea, care nu îngăduie decât principii empirice, cum aceasta e inevitabil în

antinomia unde matematica demonstrează fără putinţă de contrazicere divizibilitatea infinită a spaţiului, empirismul însă nu o poate îngădui, atunci evidenţa cea mai mare posibilă a demonstraţiei e în contradicţie vădită cu pretinsele concluzii din principii empirice, şi acum trebuie să întrebăm, ca orbul lui *Cheselden*[1]: Ce mă înşală, văzul sau sentimentul? (Căci empirismul se întemeiază pe o necesitate simţită, raţionalismul – pe o necesitate *înţeleasă*.) Şi astfel se arată limpede că empirismul universal este adevăratul scepticism, care i-a fost atribuit în mod greşit lui *Hume*, într-un aşa de nelimitat înţeles*, deoarece el a lăsat, cel puţin în matematică, o piatră de încercare sigură pentru experienţă, pe când empirismul universal nu îngăduie în chip absolut pentru ea nici o piatră de încercare (ce poate fi găsită totdeauna numai în principii *a priori*), deşi experienţa nu constă doar din sentimente, ci şi din judecăţi.

Dar, în această epocă filosofică şi critică, acel empirism cu greu ar putea fi aprobat, şi probabil că e susţinut numai pentru exercitarea puterii de judecare, spre a aşeza, prin contrast, într-o lumină mai clară necesitatea principiilor raţionale *a priori*. În acest fel putem aduce totuşi mulţumiri acelora care vor să se ostenească cu această lucrare, de altminteri prea puţin instructivă.

---

[1] W. Cheselden este numele unui anatomist englez, a cărui scriere *Osteographia* o citează Goethe în lucrările sale morfologice. *Anatomia corpului omenesc* a lui Cheselden a apărut în 1790 în traducere germană (la Göttingen) (nota editorului Heinrich Schmidt).

* Nume ce arată o aderenţă sectară au cuprins totdeauna în sine multă cazuistică, ca şi cum cineva ar spune: *N. este un idealist*. Căci, deşi el nu numai că nu îngăduie deloc, ci chiar stăruie că reprezentărilor noastre de lucruri exterioare le corespund obiecte reale de lucruri exterioare, el vrea totuşi ca forma intuiţiei lor să nu le fie lor inerentă, ci numai minţii omeneşti.

INTRODUCERE

DESPRE IDEEA UNEI CRITICI A RAȚIUNII PRACTICE

Întrebuinţarea teoretică a raţiunii s-a ocupat numai cu obiecte ale facultăţii cognitive, iar o critică a ei în scopul acestei întrebuinţări privea, de fapt, numai facultatea cognitivă *pură*, deoarece aceasta trezea bănuiala, care în urmă s-a şi adeverit, că ea se pierdea lesne dincolo de limitele sale între obiecte insesizabile sau chiar concepte laolaltă contradictorii. Cu întrebuinţarea practică a raţiunii lucrurile stau, însă, altfel. În aceasta, raţiunea se ocupă cu principiile de determinare a voinţei, care este o facultate menită sau să producă obiecte ce corespund reprezentărilor, sau totuşi pe sine însăşi pentru actualizarea lor (fie că puterea fizică e îndestulătoare sau nu), adică să determine cauzalitatea sa. Căci aici raţiunea poate ajunge cel puţin la determinarea voinţei şi are într-atâta totdeauna realitate obiectivă întrucât e vorba numai de voire. Aici este deci prima întrebare: dacă raţiunea pură, ea singură, ajunge pentru determinarea voinţei, sau dacă ea ar putea fi un principiu de determinare a ei numai dacă e condiţionată în mod empiric. Acum se iveşte aici un concept al cauzalităţii justificat prin critica raţiunii pure, deşi incapabil de o prezentare empirică, anume cel al *libertăţii*; şi, dacă vom fi acum în stare să descoperim temeiuri doveditoare că această însuşire i se cuvine de fapt voinţei omeneşti (şi, astfel, şi voinţei tuturor fiinţelor raţionale), prin aceasta nu numai că se arată că raţiunea pură poate fi practică, dar că ea singură, şi nu cea îngrădită în mod empiric, este în chip necondiţionat practică. Prin urmare, noi nu vom avea să elaborăm o critică a raţiunii *practice pure*, ci numai a raţiunii *practice* în general. Căci o raţiune pură, dacă s-a arătat mai de înainte că există, nu are nevoie de nici o critică. Ea însăşi cuprinde norma pentru critica întregii sale întrebuinţări. Critica raţiunii practice în general are deci sarcina de a reţine raţiunea cea condiţionată în mod empiric de la pretenţia de a fi considerată ea singură, în mod exclusiv, ca principiu de determinare a voinţei. Numai întrebuinţarea raţiunii pure, dacă s-a statornicit că există o atare raţiune, este imanentă. Cea condiţionată în mod empiric, care îşi arogă o stăpânire absolută, este însă transcendentă şi se exprimă în

atribuţii şi porunci care trec cu totul dincolo de domeniul ei, ceea ce este tocmai răsturnarea raportului a ceea ce s-a putut spune despre raţiunea pură în întrebuinţarea speculativă.

Dar, cum tot cunoaşterea raţiunii pure formează aici temeiul întrebuinţării practice, diviziunea unei critici a raţiunii practice va trebui rânduită, în linii generale, în potrivire cu cea a celei speculative. Va trebui să avem deci o *doctrină elementară* şi o *metodologie* a ei, iar doctrina elementară se va împărţi în *Analitică*, cuprinzând regula adevărului, şi în *Dialectică*, menită să expună şi să destrame aparenţa în judecăţile raţiunii practice. Dar rânduiala în subdiviziunea Analiticii va fi iarăşi o răsturnare a celei date în critica raţiunii speculative pure. Căci, în critica de faţă, vom porni de la *principii* spre *concepte*, şi de la acestea abia, după putinţă, spre simţuri; pe când la raţiunea speculativă am început de la simţuri şi a trebuit să sfârşim cu principiile. Aceasta îşi are temeiul în faptul că acum avem de-a face cu o voinţă având a cumpăni raţiunea nu în raportare la obiecte, ci la această voinţă şi cauzalitatea ei. Principiile cauzalităţii necondiţionate din punct de vedere empiric trebuie să formeze doar începutul. Abia pe urmă se poate face încercarea de a stabili conceptele noastre despre temeiul de determinare a unei atari voinţe, aplicarea lor la obiecte, în sfârşit, la subiect şi sensibilitatea lui. Legea cauzalităţii din libertate, adică un principiu practic pur oarecare, constituie aici, în mod inevitabil, începutul şi determină numai obiectele la care el poate fi raportat.

PARTEA ÎNTÂI

DOCTRINA ELEMENTARĂ A CRITICII RAȚIUNII PRACTICE PURE

Cartea întâi
Analitica raţiunii practice pure

Capitolul I
Despre principiile raţiunii practice pure

§ 1
Explicaţie

Principii practice sunt propoziţii ce conţin o determinare generală a voinţei, determinare ce are mai multe reguli practice sub sine. Ele sunt subiective, sau *maxime*, dacă determinarea e considerată de subiect ca valabilă pentru voinţa sa; obiective însă, sau *legi* practice, dacă determinarea e cunoscută ca obiectivă, adică valabilă pentru voinţa oricărei fiinţe raţionale.

Notă

Dacă se admite că raţiunea pură poate cuprinde în sine un principiu practic, adică suficient pentru determinarea voinţei, atunci există legi practice; dar, dacă nu se admite, atunci toate principiile practice vor fi numai maxime. Într-o voinţă afectată în mod patologic a unei fiinţe raţionale, se poate găsi o contradicţie a maximelor împotriva legilor practice cunoscute de ea însăşi. De pildă, cineva îşi poate propune ca maximă de a nu răbda nici o ofensă fără răzbunare, şi totuşi să înţeleagă, în acelaşi timp, că aceasta nu este o lege practică, ci este numai maxima sa, pe când ca regulă pentru voinţa oricărei fiinţe raţionale nu se poate potrivi cu sine însăşi în una şi aceeaşi maximă. În cunoaşterea naturii, principiile a ceea ce se întâmplă (de exemplu, principiul egalităţii acţiunii şi reacţiunii în comunicarea mişcării) sunt totodată legi ale naturii; căci întrebuinţarea raţiunii e acolo teoretică şi determinată prin însuşirea

obiectului. În cunoaşterea practică, adică în aceea care are de-a face numai cu principiile de determinare a voinţei, principiile pe care ni le propunem nu sunt încă, de aceea, legi sub care am sta în mod inevitabil, deoarece raţiunea are de-a face, în practică, cu subiectul, anume cu facultatea apetitivă, după a cărei însuşire particulară se poate îndrepta regula în chip diferit. Regula practică este totdeauna un produs al raţiunii, deoarece ea prescrie acţiunea socotită ca mijloc pentru un efect socotit ca intenţie. Pentru o fiinţă la care nu raţiunea singură este principiu de determinare a voinţei, această regulă este un *imperativ*, adică o regulă arătată printr-o trebuire ce exprimă necesitatea obiectivă a acţiunii, şi înseamnă că, dacă raţiunea ar determina în întregime voinţa, acţiunea s-ar săvârşi în mod inevitabil după această regulă. Imperativele au deci valoare obiectivă şi se deosebesc cu totul de maxime, care sunt principii subiective. Acelea determină însă sau condiţiile cauzalităţii fiinţei raţionale considerate cauză eficientă numai în vederea efectului şi suficienţei pentru ea, sau determină numai voinţa, fie că e îndestulătoare pentru efect sau nu. Cele dintâi ar fi imperative ipotetice şi ar cuprinde numai precepte ale abilităţii; cele din urmă ar fi însă categorice, şi numai ele ar fi legi practice. Maximele sunt deci într-adevăr *principii*, dar nu *imperative*. Imperativele înseşi, dacă sunt condiţionate, adică nu determină voinţa în chip absolut ca voinţă, ci numai în vederea unui efect dorit, adică sunt imperative ipotetice, sunt, ce-i drept, *precepte* practice, dar nu *legi*. Acestea din urmă trebuie să determine cu îndestulare voinţa ca voinţă, încă înainte de a întreba dacă am cumva facultatea cerută pentru un efect dorit, sau ce trebuie să fac spre a-l produce; ele trebuie să fie deci categorice; de altfel, ele nu sunt legi, deoarece le lipseşte necesitatea, care, dacă are să fie practică, trebuie să fie independentă de condiţii patologice, deci legate din întâmplare de voinţă. Spuneţi-i cuiva, de exemplu, că el trebuie să muncească şi să chivernisească în tinereţe spre a nu duce lipsă la bătrâneţe – acesta este un precept practic al voinţei, exact şi totodată important. Se vede însă numaidecât că voinţei i se arată aici *altă* ţintă, despre care se presupune că acel om o doreşte, iar această dorinţă trebuie s-o lăsăm în seama lui, a făptuitorului, dacă el mai are în vedere şi alte izvoare de venit în afară de averea câştigată de el însuşi, sau dacă el cumva nici n-are nădejdea să devină bătrân, sau se gândeşte că, la caz de nevoie, se va ajuta atunci după cum va putea. Raţiunea, din care singură poate răsări orice regulă care ar fi să cuprindă necesitate, pune în acest precept al său, ce-i drept, de asemenea necesitate (căci fără de aceasta ea n-ar fi un imperativ), dar aceasta e condiţionată numai în mod subiectiv şi nu o putem presupune în acelaşi grad la toate subiectele. La legislaţia ei se cere însă ca ea să trebuiască a se presupune numai *pe sine însăşi*, deoarece regula

are valoare obiectivă şi universală numai în cazul când e valabilă fără condiţii subiective întâmplătoare, care fac să se deosebească o fiinţă raţională de alta. Spuneţi acum cuiva să nu facă niciodată o făgăduinţă mincinoasă; atunci aceasta e o regulă care priveşte numai voinţa lui, fie că intenţiile pe care le-ar avea omul ar putea fi atinse sau nu prin voinţă; simpla voire este ceea ce este de determinat cu totul *a priori* prin acea regulă. Constatându-se însă că această regulă e exactă din punct de vedere practic, în acest caz ea este o lege, deoarece ea e un imperativ categoric. Prin urmare, numai legile practice se raportează la voinţă fără a se considera ceea ce se săvârşeşte prin cauzalitatea ei, şi putem face abstracţie de cea din urmă (ca aparţinând lumii simţurilor) spre a le avea pure.

§ 2
Teorema întâi

Toate principiile practice care presupun un *obiect* (materie) al facultăţii apetitive ca principiu de determinare a voinţei sunt în întregime empirice şi nu pot reprezenta legi practice.

Înţeleg prin materie a facultăţii apetitive un obiect a cărui realitate e dorită. Dacă pofta după acest obiect precedă însă regula practică şi este condiţia de a şi-o face principiu, eu susţin (mai *întâi*) că acest principiu este, în acest caz, totdeauna empiric. Căci principiul de determinare a alegerii voite este, în acest caz, reprezentarea unui obiect şi acea relaţie a ei cu obiectul prin care facultatea apetitivă e determinată spre realizarea lui. O astfel de relaţie însă cu subiectul se cheamă *plăcere* pentru realitatea unui obiect. Prin urmare, aceasta ar trebui presupusă drept condiţie a posibilităţii determinării alegerii voite. Dar despre nici o reprezentare a vreunui obiect, oricare ar fi ea, nu se poate cunoaşte *a priori* dacă va fi unită cu *plăcere* sau *neplăcere*, sau va fi *indiferentă*. Prin urmare, în acest caz, temeiul de determinare a alegerii voite trebuie să fie totdeauna empiric, deci şi principiul material practic care îl presupunea drept condiţie.

În al doilea rând, un principiu care se întemeiază numai pe condiţia subiectivă a receptivităţii unei plăceri sau neplăceri (care e cunoscută totdeauna numai în mod empiric şi nu poate fi valabilă în acelaşi chip pentru toate fiinţele raţionale) îi poate servi într-adevăr prea bine subiectului ce o are ca *maximă* a ei, dar chiar şi acesteia principiul (el fiind lipsit de necesitate obiectivă, care trebuie cunoscută *a priori*) nu-i poate servi ca *lege*, prin urmare un astfel de principiu nu poate fi niciodată o lege practică.

§ 3
Teorema a doua

Toate principiile practice materiale sunt, ca atare, de unul şi acelaşi fel, şi stau sub principiul general al iubirii de sine sau al fericirii proprii.

Plăcerea izvorâtă din reprezentarea existenţei unui lucru, întrucât are să fie un temei de determinare a poftirii acelui lucru, se întemeiază pe *receptivitatea* subiectului, deoarece ea *atârnă* de existenţa unui obiect; prin urmare, ea aparţine simţului (sentimentului), şi nu intelectului, care exprimă o relaţie a reprezentării cu un obiect după concepte, dar nu cu subiectul după sentimente. Ea este deci practică numai întrucât senzaţia plăcerii pe care o aşteaptă subiectul de la realitatea obiectului determină facultatea apetitivă. Conştiinţa însă a unei fiinţe raţionale despre plăcerea vieţii care însoţeşte neîncetat toată existenţa ei este *fericirea*, iar principiul de a o considera pe aceasta ca temei suprem de determinare a alegerii voite este principiul iubirii de sine. Prin urmare, toate principiile materiale care pun temeiul de determinare a alegerii voite într-o plăcere sau neplăcere izvorâtă din realitatea vreunui obiect sunt într-atâta cu totul de acelaşi fel întrucât aparţin în întregime principiului iubirii de sine sau al fericirii proprii.

Corolar

Toate regulile practice *materiale* pun temeiul de determinare a voinţei în *facultatea apetitivă inferioară*, iar, dacă n-ar exista deloc *legi numai formale* ale ei, care ar determina în mod suficient voinţa, nici n-ar putea fi admisă *o facultate apetitivă superioară*.

Nota întâi

Trebuie să ne mirăm cum bărbaţi de altminteri pătrunzători cred a putea găsi o deosebire între *facultatea apetitivă inferioară* şi *cea superioară*, după cum reprezentările ce sunt unite cu sentimentul plăcerii îşi au izvorul în *simţuri* sau în *intelect*. Căci, dacă ne întrebăm în privinţa temeiurilor de determinare a poftirii şi le punem într-o plăcere aşteptată din ceva, nu este nicidecum de însemnătate de unde vine *reprezentarea* acestui obiect desfătător, ci numai cât de mult *desfată*. Dacă o reprezentare, avându-şi chiar sediul şi originea în intelect, poate determina alegerea voită numai prin faptul că ea presupune în subiect un sentiment de plăcere, în acest caz faptul ca ea să fie un temei de determinare a alegerii voite depinde cu totul de însuşirea simţului intern, anume ca acesta să poată fi afectat prin această plăcere. Oricât de

eterogene ar fi reprezentările obiectului, fie că sunt reprezentări ale intelectului, chiar ale raţiunii, în opoziţie cu reprezentările simţurilor, totuşi sentimentul plăcerii, prin care acelea formează, bine zis, numai temeiul de determinare a voinţei (plăcerea, desfătarea pe care o aşteptăm de aici, care împinge acţiunea la producerea obiectului), este de acelaşi fel nu numai întrucât poate fi cunoscut totdeauna într-un mod numai empiric, ci şi întrucât el afectează una şi aceeaşi forţă vitală, care se exprimă în facultatea apetitivă şi nu se poate deosebi, în această privinţă, de orice alt temei de determinare, întru nimic decât după grad. De altminteri, cum am putea face oare o comparaţie după *mărime* între două temeiuri de determinare cu totul deosebite după felul de reprezentare, spre a-l prefera pe unul ce afectează cel mai mult facultatea apetitivă? Chiar acelaşi om poate restitui necitită o carte instructivă şi care numai o dată îi cade în mână, spre a nu lipsi de la vânătoare; el poate pleca în mijlocul unui discurs frumos, pentru a nu întârzia la masă; poate părăsi o conversaţie interesantă prin discuţii raţionale şi pe care, de altfel, o preţuieşte foarte mult, spre a se aşeza la masa de joc; chiar pe un sărac îl poate refuza, pe care, de altminteri, îi face plăcere să-l ajute, deoarece chiar în acea clipă el n-are în buzunar mai mulţi bani decât îi trebuie ca să plătească intrarea la teatru. Dacă determinarea voinţei se întemeiază pe sentimentul plăcerii sau al neplăcerii pe care o aşteaptă dintr-o cauză oarecare, lui nu-i pasă deloc prin ce fel de reprezentare e afectat. Pentru a se hotărî la alegere, nimic altceva nu-l interesează decât cât de lungă, cât de uşor dobândită şi adeseori repetată este această plăcere. Aşa cum celui ce are nevoie de aur pentru cheltuială îi este cu desăvârşire totuna dacă materia, aurul, e săpată din munţi sau e spălată din nisip, dacă e primită pretutindeni pentru aceeaşi valoare, aşa nu se întreabă nici un om, când nu-l interesează decât plăcerile vieţii, dacă reprezentări ale intelectului sau ale simţurilor îi procură plăcerea, ci numai *cât de multă şi mare plăcere* îi procură pentru cel mai lung timp. Numai aceia care ar vrea să tăgăduiască raţiunii pure facultatea de a determina voinţa, fără presupoziţia vreunui sentiment, se pot abate atât de mult de la propria lor declaraţie, declarând ceea ce ei înşişi reduseseră mai înainte la unul şi acelaşi principiu totuşi, în urmă, ca fiind în întregime eterogen. Aşa se vede, de exemplu, că şi simpla *manifestare a puterii*, conştiinţa puterii noastre sufleteşti în învingerea piedicilor ce se opun intenţiei noastre, cultura talentelor spirituale etc. ne pot face plăcere. Acestea le numim, pe bună dreptate, plăceri şi delectări *mai fine*, deoarece ele sunt mai mult decât altele în puterea noastră, nu se uzează, dimpotrivă, întăresc sentimentul pentru a le gusta şi mai mult şi, delectându-ne, ne cultivă totodată. Dar, din această pricină, noi nu putem susţine că ele determină voinţa în alt mod decât prin simţuri, deoarece ele presupun doar, pentru

posibilitatea acelor delectări şi ca primă condiţie a acestei plăceri, un sentiment sădit pentru aceasta în noi. Dacă am face-o, însă, ar fi tot aşa ca şi cum oameni neştiutori, cărora le-ar plăcea să se amestece în metafizică, şi-ar imagina materia atât de fină, atât de suprafină, încât ei înşişi ar ameţi gândind-o, iar apoi ar crede că în acest mod ei şi-au înfăţişat în gând o fiinţă *spirituală* şi totuşi având întindere. Dacă, împreună cu *Epicur*, considerăm virtutea întemeiată numai pe plăcerea pe care o promite pentru a determina voinţa, nu-l putem dojeni în urmă că el o crede cu totul de acelaşi fel cu plăcerile simţurilor celor mai inferioare; căci nu avem nici un temei să-l învinuim că el ar fi atribuit reprezentările prin care se trezeşte în noi acest sentiment numai simţurilor trupeşti. Izvorul multora dintre aceste reprezentări el l-a căutat, pe cât suntem în stare să bănuim, de asemenea în întrebuinţarea facultăţilor cognitive superioare; dar aceasta nu l-a împiedicat şi nici nu l-a putut împiedica să considere, după principiul amintit, cu totul omogenă plăcerea însăşi pe care acele reprezentări, în orice caz intelectuale, ne-o oferă, şi numai prin care reprezentările pot fi temeiuri de determinare a voinţei. A fi *consecvent* este cea mai mare obligaţie a filosofului, şi totuşi se întâlneşte cel mai rar. Vechile şcoli greceşti ne dau despre aceasta mai multe pilde decât întâlnim astăzi, în epoca noastră *sincretistă*, în care un anumit *sistem de coaliţie* a unor principii contradictorii se alcătuieşte cu atâta lipsă de cinste şi cu atâta superficialitate. Un astfel de sistem găseşte mai multă atenţie la un public care e mulţumit să ştie din toate câte ceva şi în general să nu ştie nimic, năzuind în acelaşi timp să pară a fi în toate orientat. Principiul fericirii proprii, oricât de mult s-ar întrebuinţa la el intelect şi raţiune, n-ar cuprinde totuşi pentru voinţă alte temeiuri de determinare decât pe cele ce se potrivesc facultăţilor apetitive inferioare. Prin urmare, sau nu există nici o facultate apetitivă superioară, sau *raţiunea pură* trebuie să fie ea singură pentru sine practică, adică să poată determina voinţa prin simpla formă a regulii practice, fără presupoziţia vreunui sentiment, deci fără reprezentări ale agreabilului şi dezagreabilului, ca materie a facultăţii apetitive, care este totdeauna o condiţie empirică a principiilor. În acest caz, raţiunea singură, numai întrucât ea pentru sine însăşi determină voinţa (nu este în serviciul înclinaţiilor), este o facultate apetitivă într-adevăr *superioară*, căreia îi este subordonată cea determinabilă în mod patologic. Şi numai în acest caz raţiunea este *reală*, chiar în chip *specific* deosebită de facultatea determinabilă în mod patologic, astfel încât chiar cel mai neînsemnat amestec al impulsurilor înclinaţiilor slăbeşte puterea şi superioritatea ei, aşa cum cel mai neînsemnat element empiric, ca condiţie într-o demonstraţie matematică, înjoseşte şi nimiceşte demnitatea şi greutatea acesteia. Într-o lege practică, raţiunea determină nemijlocit voinţa, nu

prin mijlocirea unui sentiment de plăcere şi neplăcere ce intervine, chiar nu pentru această lege, şi numai faptul că ea, ca raţiune pură, poate fi practică, îi dă putinţa să fie *legislatoare*.

Nota a doua

Fericirea este în mod necesar dorinţa oricărei fiinţe raţionale finite, şi deci un temei inevitabil de determinare a facultăţii ei apetitive. Căci mulţumirea cu toată existenţa proprie nu este cumva o posesiune originară şi nici o beatitudine, care ar presupune o conştiinţă a autarhiei proprii independente, ci este o problemă impusă acestei fiinţe chiar prin natura ei finită, deoarece ea are trebuinţe; şi aceste trebuinţe privesc materia facultăţii ei apetitive, adică ceva ce se raportează la un sentiment subiectiv de plăcere sau neplăcere şi prin care se determină ceea ce e necesar pentru mulţumirea cu starea proprie. Dar, tocmai pentru că acest temei material de determinare nu poate fi cunoscut de subiect decât în mod empiric, e cu neputinţă să considerăm această problemă o lege, deoarece aceasta, fiind obiectivă, ar trebui să cuprindă *acelaşi temei de determinare* a voinţei în toate cazurile şi pentru toate fiinţele raţionale. Căci, deşi raportul practic al *obiectelor* cu facultatea apetitivă se întemeiază *pretutindeni* pe conceptul fericirii, totuşi acest concept nu este decât titlul general al temeiurilor subiective de determinare, şi nu determină nimic în mod specific, ceea ce, doar, în această problemă practică e singurul lucru ce interesează, şi fără de care determinare ea nu poate fi nicidecum dezlegată. Ceea ce anume ar fi să constituie fericirea fiecăruia depinde de sentimentul deosebit de plăcere şi neplăcere al fiecăruia, şi, chiar în unul şi acelaşi subiect, de trebuinţa deosebită după schimbările acestui sentiment. Astfel, o lege *necesară din punct de vedere subiectiv* (ca lege naturală) este, *din punct de vedere obiectiv*, un principiu practic chiar foarte *întâmplător*, care poate fi şi trebuie să fie foarte diferit la diferitele subiecte, prin urmare nu poate fi niciodată o lege, deoarece în pofta după fericire nu e importantă forma legalităţii, ci numai materia, anume dacă şi cât de multă plăcere pot aştepta în urma observării legii. Principiile iubirii de sine pot cuprinde, desigur, reguli generale ale abilităţii (de a găsi mijloace pentru scopuri); în acest caz,

* Propoziţii care în matematică sau fizică se numesc *practice* ar fi să se cheme propriu-zis *tehnice*. Căci aceste doctrine n-au nici un interes pentru determinarea voinţei; ele arată numai diversitatea acţiunilor posibile, care e îndestulătoare pentru a produce un anumit efect, şi sunt deci tot atât de teoretice ca şi toate propoziţiile care enunţă legătura cauzei cu un efect. Dacă cineva vrea efectul, trebuie să îngăduie să fie cauza.

însă, avem numai principii teoretice*; de exemplu, acela care ar vrea să mănânce cu drag pâine ar trebui să-şi născocească în gând o moară. Dar preceptele practice care se întemeiază pe ele nu pot fi niciodată universale, căci temeiul de determinare a facultăţii apetitive se sprijină pe sentimentele plăcerii şi neplăcerii, care nu pot fi considerate niciodată ca fiind îndreptate în mod general spre aceleaşi obiecte.

Dar să presupunem că fiinţele raţionale finite ar gândi cu totul la fel şi în privinţa a ceea ce ele ar fi să adopte ca obiecte ale sentimentelor lor de plăcere sau de durere, de asemenea chiar în privinţa mijloacelor de care trebuie să se servească spre a le dobândi pe cele dintâi şi a le înlătura pe celelalte; totuşi ele n-ar putea considera *principiul iubirii de sine nicidecum ca lege practică*, căci şi această unanimitate ar fi doar întâmplătoare. Principiul de determinare ar fi, doar, valabil totdeauna numai din punct de vedere subiectiv şi ar fi empiric, neavând acea necesitate care e gândită în orice lege, anume o necesitate obiectivă din temeiuri *a priori*; ar fi doar să socotim această necesitate nicidecum ca practică, ci numai ca fizică, anume ca acţiunea să ne fie stoarsă prin înclinaţia noastră, într-un chip tot atât de inevitabil ca şi căscatul când îi vedem pe alţii căscând. Am putea susţine mai degrabă că nu există legi practice, ci numai îndemnuri în vederea poftelor noastre, decât ca principii numai subiective să fie ridicate la rangul unor legi practice, care au necesitate cu desăvârşire obiectivă, şi nu numai subiectivă, şi trebuie cunoscute *a priori* prin raţiune, iar nu prin experienţă (oricât ar fi ea de generală din punct de vedere empiric). Chiar regulile unor fenomene uniforme se numesc numai legi naturale (de exemplu, cele mecanice) când le cunoaştem sau de fapt *a priori,* sau totuşi presupunem (ca la cele chimice) că le-am cunoaşte *a priori* din temeiuri obiective, dacă inteligenţa noastră ar pătrunde mai adânc. Dar la principii practice numai subiective se pune în mod apriat [(înv.) limpede, lămurit; precis – n. red.] condiţia că nu trebuie să se întemeieze pe condiţii obiective, ci subiective ale alegerii voite, prin urmare că trebuie să fie înfăţişate totdeauna ca simple maxime, nicicând însă ca legi practice. Această observaţie din urmă pare a fi, la prima vedere, simplă arguţie, dar ea este determinarea verbală a celei mai importante deosebiri care ar putea veni în considerare în cercetări practice.

§ 4
Teorema a treia

Dacă o fiinţă raţională ar fi să-şi gândească maximele sale ca legi universale practice, ea şi le poate gândi numai ca astfel de principii care cuprind temeiul de determinare a voinţei nu după materie, ci numai după formă.

Materia unui principiu practic este obiectul voinţei. Acesta sau este temeiul de determinare a celei din urmă, sau nu este. Fiind el temeiul de determinare a ei, regula voinţei ar fi supusă unei condiţii empirice (raportului reprezentării determinante cu sentimentul de plăcere sau de neplăcere), prin urmare n-ar fi lege practică. Făcându-se însă, într-o lege, abstracţie de toată materia, adică de orice obiect al voinţei (ca temei de determinare), nu rămâne din ea nimic decât simpla formă a unei legislaţii universale. Prin urmare, o fiinţă raţională sau nu-şi poate gândi deloc principiile *sale* practice subiective, adică maximele sale, ca fiind totodată legi universale, sau ea trebuie să presupună că simpla lor formă, după care acelea *se potrivesc pentru legislaţia universală*, le face pentru sine însele legi practice.

Notă

Care formă cuprinsă în maximă se potriveşte pentru legislaţia universală şi care nu, aceasta o poate deosebi inteligenţa cea mai de rând fără învăţătură. Mi-am făcut, de exemplu, maxima să-mi sporesc averea prin toate mijloacele sigure. Acum am în mâini un *depozit* al cărui proprietar a murit nelăsând asupra acestui depozit nici o scrisoare. Fireşte că acesta e cazul maximei mele. Acum vreau numai să ştiu dacă acea maximă ar putea fi valabilă şi ca lege practică universală. Aplic deci maxima la cazul de faţă şi întreb dacă ea ar putea lua forma unei legi, deci dacă eu aş putea da prin maxima mea, totodată, o astfel de lege, zicând că oricine are voie să tăgăduiască un depozit a cărui încredinţare nimeni nu o poate dovedi. Văd de îndată că un astfel de principiu, socotit lege, s-ar nimici pe sine însuşi, deoarece ar face să nu mai existe nici un depozit. O lege practică, ca s-o recunosc ca atare, trebuie să se califice pentru legiferare universală; aceasta este o propoziţie identică, şi deci clară pentru sine. Când spun însă că voinţa mea stă sub o *lege* practică, eu nu pot arăta înclinaţia mea (de exemplu, în cazul de faţă, avariţia mea) ca fiind temeiul de determinare a voinţei potrivit pentru o lege practică universală, căci înclinaţia, cu totul departe de a fi potrivită pentru o legislaţie universală, dimpotrivă, în forma unei legi universale, trebuie să se distrugă pe sine însăşi.

De aceea, cum pornirea spre fericire, deci şi *maxima* prin care oricine îşi pune fericirea ca temei de determinare a voinţei, e universală, ne mirăm că unor bărbaţi inteligenţi le-a venit în minte să o socotească, pentru acest motiv, *lege practică* universală. Căci, de altminteri, o lege naturală universală produce o uniformitate desăvârşită, dar aici, dacă am voi să dăm maximei universalitatea unei legi, ar urma

tocmai contrariul extrem al uniformităţii, cea mai rea contradicţie şi totala distrugere chiar a maximei şi a scopului ei. Căci voinţa tuturor n-are, în acest caz, unul şi acelaşi obiect, ci fiecare şi-l are pe al său (bunăstarea sa proprie), care se poate împăca, desigur, din întâmplare, şi cu intenţiile altora, pe care ei le îndreaptă de asemenea spre ei înşişi, dar nu este nici pe departe suficientă pentru o lege, deoarece excepţiile, pe care suntem în drept a le face uneori, sunt infinite, şi nici nu pot fi prinse într-un chip determinat într-o regulă generală. În acest fel se iveşte o armonie asemănătoare aceleia pe care o descrie o anumită satiră asupra unirii sufleteşti a unor soţi ce se ruinează: „Ce armonie minunată! Ce vrea el, şi ea vrea îndată“ etc., sau ceea ce se istoriseşte despre pretenţiile regelui *Francisc I* faţă de împăratul *Carol V*: „Ceea ce vrea să aibă fratele meu Carol (Milanul), aceea vreau să am şi eu“. Temeiuri de determinare empirice nu se potrivesc pentru nici o legislaţie exterioară universală, dar tot atât de puţin pentru cea interioară, căci fiecare îşi întemeiază înclinaţia pe subiectul său, şi în fiecare subiect însuşi are când o înclinaţie, când alta întâietatea influenţei. E absolut cu neputinţă să descoperim o lege care să le guverneze pe toate sub această condiţie, adică sub cea a unanimităţii desăvârşite.

§ 5
Problema întâi

Presupunându-se că simpla formă legislatoare a maximelor ar fi singură temeiul suficient de determinare a voinţei, să se afle însuşirea acelei voinţe care numai ea e determinabilă prin acea formă.

Simpla formă a legii nu poate fi reprezentată decât de raţiune şi nu poate fi, deci, obiect al simţurilor, prin urmare nici nu poate fi aşezată între fenomene. Aşa fiind, reprezentarea ei ca temei de determinare a voinţei se deosebeşte de toate temeiurile de determinare a ceea ce se petrece în natură după legea cauzalităţii, deoarece aici temeiurile determinante trebuie să fie ele însele fenomene. Dacă însă nici un alt temei de determinare a voinţei nu-i poate servi acesteia ca lege decât acea formă legislatoare universală, o astfel de voinţă trebuie gândită ca în întregime independentă de legea naturală a fenomenelor, adică de legea cauzalităţii, în raport una cu alta. O astfel de independenţă însă se cheamă *libertate* în înţelesul cel mai strict, adică transcendental. Prin urmare, o voinţă căreia numai simpla formă legislatoare a maximei îi poate servi ca lege este o voinţă liberă.

§ 6
Problema a doua

Presupunându-se că o voinţă este liberă, să se afle legea care singură e în stare s-o determine cu necesitate.

Cum materia legii practice, adică un obiect al maximei, nu poate fi dată niciodată altfel decât în mod empiric, voinţa liberă, însă, trebuie să fie independentă de condiţii empirice (adică aparţinând lumii sensibile), dar totuşi determinabilă: o voinţă liberă trebuie să întâlnească, în mod independent de *materia* legii, totuşi un temei de determinare în lege. Dar, în afară de materia legii, nu e cuprins nimic altceva în ea decât forma legislatoare. Prin urmare, forma legislatoare, întrucât e cuprinsă în maximă, este unicul element care poate constitui un temei de determinare a voinţei.

Notă

Libertatea şi legea practică necondiţionată se sprijină deci una pe alta. Aici însă nu întreb dacă se şi deosebesc de fapt, sau dacă nu mai vârtos o lege necondiţionată ar fi conştiinţa de sine a unei raţiuni practice pure, aceasta însă ar fi cu totul identică cu conceptul pozitiv al libertăţii; ci întreb de unde *începe cunoaşterea* noastră a ceea ce e practic în mod necondiţionat, dacă de la libertate sau de la legea practică. De la libertate ea nu poate începe; căci despre ea nici nu putem avea conştiinţă nemijlocită, deoarece primul ei concept este negativ, nici nu putem conchide la ea din experienţă, fiindcă experienţa ne dă să cunoaştem numai legea fenomenelor, deci mecanismul naturii, tocmai contrariul libertăţii. Prin urmare, *legea morală* ne este dată nemijlocit în conştiinţă (îndată ce ne propunem maxime ale voinţei), şi ea ni se înfăţişează *mai întâi*. Această lege, arătată de raţiune ca un temei de determinare neinfluenţat de nici o condiţie sensibilă, ba chiar cu totul independent de ea, duce drept la conceptul libertăţii. Dar cum e posibilă conştiinţa acelei legi morale? Noi putem avea conştiinţa unor legi practice pure, tot aşa cum avem conştiinţa unor principii teoretice pure, îndreptându-ne atenţia asupra necesităţii prin care raţiunea ni le prescrie şi asupra înlăturării tuturor condiţiilor empirice, aşa cum ne învaţă raţiunea. Conceptul unei voinţe pure izvorăşte din cele dintâi, aşa cum conştiinţa unui intelect pur – din cele din urmă. Aceasta este adevărata ierarhie a conceptelor noastre, şi abia moralitatea ne-a dezvăluit conceptul libertăţii, deci *raţiunea practică* i-a pus celei speculative, cu acest concept, problema cea mai irezolvabilă, aducând-o, prin el, în cea mai mare încurcătură.

Vedem doar că prin conceptul libertăţii nu putem explica nimic cu privire la fenomene, ci că aici trebuie să ne lăsăm conduşi totdeauna de mecanismul naturii; pe lângă aceasta, şi antinomia raţiunii, dacă vrea să se urce, în seria cauzelor, până la necondiţionat, se încurcă în absurdităţi atât în conceptul libertăţii, cât şi în cel al mecanismului naturii, pe când totuşi cel din urmă (mecanismul) e cel puţin utilizabil în explicaţia fenomenelor.

Aşa fiind, nimeni n-ar fi îndrăznit să introducă în ştiinţă libertatea dacă n-ar fi intervenit legea morală şi, cu ea, raţiunea practică, impunându-ne acest concept. Dar şi experienţa confirmă această ordine a conceptelor în noi. Presupuneţi că cineva susţine că înclinaţia sa spre voluptate, când i se înfăţişează obiectul dorit şi i se oferă prilejul, este pentru dânsul cu totul irezistibilă; oare, dacă în faţa casei unde întâlneşte acest prilej ar fi ridicată o spânzurătoare, de care să fie aninat îndată după satisfacerea voluptăţii, el nu şi-ar învinge înclinaţia? Nu trebuie să ghicim mult spre a şti ce ar răspunde. Întrebaţi-l însă, dacă principele său i-ar pretinde, sub ameninţarea aceleiaşi pedepse capitale neîntârziate, să depună o mărturie mincinoasă împotriva unui om onest pe care domnitorul ar dori să-l piardă sub *pretexte aparente*, dacă, oricât de puternică ar fi iubirea sa de viaţă, el ar socoti cu putinţă s-o învingă. Se poate să nu se încumete să asigure dacă ar face-o sau nu, dar trebuie să îngăduie că ar fi în stare să se împotrivească. El judecă deci că poate face ceva pentru că are conştiinţa că trebuie s-o facă, şi cunoaşte în sine libertatea, care de altminteri, în lipsa legii morale, i-ar fi rămas necunoscută.

§ 7
Legea fundamentală a raţiunii practice pure

Făptuieşte aşa încât maxima voinţei tale să poată fi totdeauna, în acelaşi timp, valabilă ca principiu al unei legislaţii universale.

Notă

Geometria pură are postulate ca propoziţii practice, care însă nu conţin nimic altceva decât supoziţia că am *putea* face ceva dacă ni s-ar spune că *trebuie* s-o facem, iar acestea sunt unicele ei propoziţii ce privesc o existenţă. Sunt deci reguli practice sub o condiţie problematică a voinţei. Aici însă regula spune că trebuie să procedăm în chip absolut într-un anumit fel. Regula practică este deci necondiţionată, prin urmare e reprezentată *a priori* ca o propoziţie categorică practică, prin care voinţa e determinată obiectiv în chip absolut şi nemijlocit

(prin însăşi regula practică, care este deci aici lege). Căci *raţiunea* pură, *în sine practică*, este aici nemijlocit legislatoare. Voinţa e gândită ca independentă de condiţii empirice, deci determinată, ca voinţă pură, *prin simpla formă a legii*, iar acest temei de determinare e socotit ca supremă condiţie a tuturor maximelor. Lucrul e destul de straniu şi nu-şi găseşte ceva asemănător în toată cealaltă cunoaştere practică. Căci ideea *a priori* despre o legislaţie universală posibilă, idee deci numai problematică, e poruncită în mod necondiţionat ca lege, fără a împrumuta nimic de la experienţă sau de la vreo voinţă exterioară. Dar nici nu este un precept după care trebuie să se întâmple o acţiune prin care un efect dorit e posibil (căci, în acest caz, regula ar fi condiţionată totdeauna în mod fizic), ci este o regulă care determină *a priori* numai voinţa cu privire la forma maximelor ei. În acest fel, cel puţin nu e cu neputinţă să gândim, ca temei de determinare prin forma *obiectivă* a unei legi în general, o lege servind numai în scopul formei *subiective* a principiilor. Conştiinţa acestei legi fundamentale poate fi numită un fapt (*factum*) al raţiunii, deoarece nu poate fi născocită prin sofisme din date premergătoare ale raţiunii, de exemplu din conştiinţa libertăţii (căci aceasta nu ne este dată mai de înainte), ci ni se impune pentru sine însăşi ca propoziţie sintetică *a priori*. Această propoziţie *a priori* nu se întemeiază pe nici o intuiţie, nici pură, nici empirică, deşi ea ar fi analitică, dacă s-ar presupune libertatea voinţei. Pentru aceasta însă, ca concept pozitiv, s-ar cere o intuiţie intelectuală, pe care aici nu e îngăduit deloc s-o admitem. Totuşi, spre a considera, fără interpretare greşită, această lege ca *dată*, trebuie să însemnăm bine că ea nu este un fapt empiric, ci un fapt unic al raţiunii pure, care, în acest fel, se anunţă dintru început ca legislatoare (*sic volo, sic jubeo*).

Corolar

Raţiunea pură este pentru sine singură practică şi dă (omului) o lege universală, pe care o numim *lege morală*.

Notă

Faptul amintit mai înainte este de netăgăduit. Nu trebuie decât să analizăm judecata pe care-o enunţă oamenii asupra legalităţii acţiunilor lor, şi vom afla că, orice ar obiecta înclinaţia, totuşi raţiunea lor, incoruptibilă şi constrânsă prin sine însăşi, leagă într-o acţiune maxima voinţei totdeauna de voinţa pură, adică de sine însăşi, ea considerându-se pe sine ca fiind *a priori* practică. Acest principiu al moralităţii însă, chiar de dragul universalităţii legislaţiei, care face

dintr-însul supremul temei formal de determinare a voinţei, fără privire la toate deosebirile lui subiective, raţiunea îl declară totodată lege pentru toate fiinţele raţionale, întrucât ele au în general voinţă, adică o facultate de a-şi determina cauzalitatea prin reprezentarea unor reguli, deci întrucât sunt capabile de acţiuni după principii, prin urmare şi după principii practice *a priori* (căci numai acestea au acea necesitate pe care o cere raţiunea ca principiu). Principiul amintit nu se mărgineşte la oameni, ci priveşte toate fiinţele finite care au raţiune şi voinţă, ba cuprinde chiar şi fiinţa infinită, ca inteligenţă supremă. În cazul dintâi, însă, legea are forma unui imperativ, deoarece la om, deşi socotindu-l fiinţă raţională, putem presupune o voinţă *pură*, dar, văzându-l afectat cu trebuinţe şi *mobiluri* sensibile, nu o voinţă *sfântă*, adică o voinţă care n-ar fi capabilă de maxime potrivnice legii morale. De aceea, la oameni, legea morală este un *imperativ* care porunceşte în mod categoric, deoarece legea e necondiţionată; raportul unei atari voinţe faţă de această lege e *dependenţă*, sub numele de obligaţie, care înseamnă o *constrângere* la o acţiune, deşi numai prin raţiune şi prin legea ei obiectivă. Ea se cheamă *datorie*, deoarece o alegere voită afectată în mod patologic (deşi nu determinată prin aceasta, deci tot încă liberă) conţine o dorinţă ce izvorăşte din cauze *subiective*. Din această pricină, alegerea voită poate fi adeseori potrivnică temeiului de determinare obiectiv pur, având deci nevoie, ca de-o constrângere morală, de împotrivirea raţiunii practice, care poate fi numită o constrângere interioară, dar intelectuală. În cea mai autarhică inteligenţă alegerea voită e reprezentată, pe drept cuvânt, ca nefiind capabilă de nici o maximă ce n-ar putea fi totodată lege din punct de vedere obiectiv, iar conceptul *sfinţeniei*, ce i se cuvine pentru acest motiv, nu o ridică, desigur, deasupra tuturor legilor practice, dar totuşi deasupra tuturor legilor practice limitative, deci deasupra obligaţiei şi datoriei. Această sfinţenie a voinţei este totuşi o idee practică, care în mod necesar trebuie să servească ca *arhetip*, iar singurul lucru ce le rămâne de făcut tuturor fiinţelor raţionale finite este să se străduiască a se apropia la infinit de acest arhetip. Această idee le ţine, în mod statornic şi lămurit, înaintea ochilor legea morală pură, care de aceea se cheamă ea însăşi sfântă. Astfel, ţinta cea mai înaltă pe care o poate atinge omul prin raţiunea sa practică finită este să fie sigur de acest progres, mergând la infinit, al maximelor sale, şi de neschimbarea lor într-o înaintare neîncetată. Această ţintă supremă este virtutea. Raţiunea practică finită, la rândul său, cel puţin ca facultate dobândită în mod natural, nu poate fi ea însăşi niciodată desăvârşită, deoarece certitudinea, într-un atare caz, nu devine niciodată apodictică şi, ca persuasiune, e foarte primejdioasă.

§ 8
Teorema a patra

Autonomia voinţei e singurul principiu al tuturor legilor morale şi al datoriilor potrivite lor; toată *eteronomia* alegerii voite însă nu numai că nu întemeiază nici o obligaţie, ci este, mai vârtos, potrivnică principiului ei şi moralităţii voinţei. Principiul moralităţii, anume, stă numai în neatârnarea voinţei de toată materia legii (adică de un obiect dorit), şi totuşi, în acelaşi timp, de determinarea voirii prin simpla formă legislatoare universală de care trebuie să fie capabilă o maximă. *Acea neatârnare* însă este libertate în înţeles *negativ*, această *legislaţie proprie* însă a raţiunii pure şi, ca atare, practice, este libertate în înţeles *pozitiv*. Prin urmare, legea morală nu exprimă nimic altceva decât *autonomia* raţiunii practice pure, adică libertatea, iar aceasta este ea însăşi condiţia formală a tuturor maximelor. Şi numai sub această condiţie maximele se pot acorda cu legea practică supremă. Dacă deci materia voirii, care nu poate fi nimic altceva decât obiectul unei pofte unite cu legea, intră în legea practică *ca o condiţie a posibilităţii* ei, în acest caz se iveşte eteronomia voirii, adică atârnarea de legea naturală de a asculta de un impuls sau de o înclinaţie. În acest fel, voinţa nu-şi dă sieşi legea, ci numai preceptul spre observarea raţională a unor legi patologice. Maxima însă, care, în acest mod, nu poate cuprinde în sine niciodată forma legislatoare universală, nu numai că nu întemeiază în acest fel nici o obligaţie, dar este ea însăşi potrivnică principiului raţiunii practice *pure*, deci şi mentalităţii morale, chiar dacă acţiunea ce izvorăşte din ea ar fi să fie legală.

Nota întâi

Un precept practic deci care cuprinde o condiţie materială (prin urmare, empirică) nu poate fi socotit niciodată lege morală. Căci legea voinţei pure, care e liberă, aşază voinţa într-o sferă cu totul alta decât cea empirică, iar necesitatea pe care o exprimă, deoarece trebuie să nu fie o necesitate naturală, nu poate sta decât în condiţiile formale ale posibilităţii unei legi în general. Toată materia regulilor practice se întemeiază totdeauna pe condiţii subiective, care nu le dau o universalitate pentru fiinţe raţionale decât pe cea condiţionată (în cazul când *doresc* cutare sau cutare lucru, ce ar trebui să fac spre a-l face real), iar ele se mişcă toate în jurul principiului *propriei fericiri*. Dar fireşte că e de netăgăduit cum că toată voirea trebuie să aibă şi un obiect, deci o materie; dar aceasta nu este, chiar din această pricină, temeiul de determinare a maximei şi condiţia ei; căci, dacă ar fi, atunci maxima

nu s-ar putea exprima într-o formă legislatoare universală, deoarece aşteptarea existenţei obiectului ar fi, în acest caz, cauza determinantă a voirii, iar atârnarea facultăţii apetitive de existenţa unui lucru oarecare ar trebui pusă la baza voirii, existenţă care nu poate fi căutată decât în condiţii empirice şi nu poate constitui, deci, niciodată temeiul pentru o regulă necesară şi universală. Astfel, fericirea unor fiinţe străine va putea fi obiectul voinţei unei fiinţe raţionale. De ar fi ea însă temeiul de determinare a maximei, ar trebui să presupunem că în bunăstarea altora nu găsim numai o plăcere naturală, ci şi o trebuinţă, aşa cum vedem că se manifestă la oameni simpatia. Dar această trebuinţă nu o pot presupune la orice fiinţă raţională (la Dumnezeu, chiar deloc). Aşadar, materia maximei poate rămâne, dar ea nu trebuie să fie condiţia maximei, căci, altminteri, aceasta n-ar fi potrivită pentru a fi lege. Simpla formă deci a unei legi, formă care limitează materia, trebuie să fie totodată un temei spre a adăuga această materie la voinţă, dar nu spre a o presupune. Materia să fie, de exemplu, fericirea mea proprie. Aceasta, dacă o atribui oricui (aşa cum, de fapt, e îngăduit s-o fac la fiinţe finite), poate fi o lege practică obiectivă numai în cazul când în această fericire o cuprind şi pe cea a altora. În acest fel, legea de a promova fericirea altora nu izvorăşte din presupunerea ca aceasta să fie un obiect pentru voirea oricui, ci numai din faptul că forma universalităţii, de care raţiunea are nevoie ca de-o condiţie spre a da unei maxime a iubirii proprii valabilitatea obiectivă a unei legi, devine temeiul de determinare a voinţei; şi, astfel, nu obiectul (fericirea altora) a fost temeiul de determinare a voinţei pure, ci numai simpla formă legală, prin care am limitat maxima mea întemeiată pe înclinaţie, spre a-i dobândi universalitatea unei legi şi spre a o potrivi astfel raţiunii practice pure. Numai din această limitare, iar nu din adaosul unui mobil exterior, putea să izvorască apoi conceptul *obligaţiei* de a întinde maxima iubirii de mine însumi şi asupra fericirii altora.

Nota a doua

Contrariul direct al principiului moralităţii este când cel al fericirii *proprii* e făcut temei de determinare a voinţei; în aceasta trebuie socotit, cum am arătat mai înainte, în general tot ce pune temeiul de determinare, care trebuie să servească ca lege, în altceva decât în forma legislatoare a maximei. Această opoziţie nu este însă numai logică, cum este cea între reguli condiţionate în mod empiric, pe care am fi vrut doar să le ridicăm la principii necesare de cunoaştere, ci e şi practică. Această opoziţie ar distruge cu desăvârşire moralitatea dacă vocea raţiunii n-ar fi, cu privire la voinţă, atât de clară, atât de

neînăbuşit de puternică, chiar pentru omul cel mai de rând atât de limpede de auzit. Aşa, însă, ea poate dăinui numai în speculaţiunile uluitoare ale şcolilor, care sunt destul de arogante de a se face surde pentru acea voce cerească, susţinând o teorie ce nu cere nici o opintire intelectuală.

Să lămurim problema printr-un exemplu. Să zicem că unul dintre prietenii tăi, de altminteri un om plăcut, a dat o mărturie mincinoasă şi crede că se poate justifica înaintea ta pretextând, mai întâi, datoria, după părerea sa, sfântă, a propriei fericiri, înşirând apoi toate foloasele dobândite în acest fel, arătând prudenţa pe care a observat-o pentru a fi sigur de orice descoperire, chiar din partea ta, căruia îţi dezvăluie taina numai pentru ca s-o poată tăgădui orişicând; în sfârşit, acest prieten ar susţine cu toată seriozitatea că ar fi împlinit o adevărată datorie umană. Fără îndoială că acestui om sau i-ai râde în faţă, sau fapta sa te-ar umple de groază şi dispreţ, deşi, dacă cineva şi-a îndreptat principiile numai după foloasele proprii, n-ai putea face nici cea mai neînsemnată obiecţie împotriva acestei reguli. Sau să luăm cazul: cineva ţi-ar recomanda un om ca administrator căruia i-ai putea încredinţa orbeşte toate afacerile tale; pentru a te face să ai încredere, el l-ar lăuda ca om deştept, care ştie să-şi apere cu măiestrie folosul său propriu, trudindu-se fără odihnă şi nelăsând să treacă nici un prilej în acest scop; în sfârşit, ca să nu se ivească îngrijorări că acel om îşi urmăreşte într-un mod mojicesc folosul propriu, el l-ar lăuda că înţelege să trăiască foarte rafinat, nu adunând bani sau trăind în îmbuibare brutală, ci străduindu-se a-şi lărgi cunoştinţele, a căuta societatea aleasă şi instructivă, căutându-şi chiar plăcerea în ajutorarea celor săraci; pe de altă parte, însă, acest om n-ar avea nici un fel de scrupule în privinţa mijloacelor (care îşi împrumută valoarea sau nevaloarea numai de la scop), iar banul şi avutul străin, dacă numai ştie că se poate servi de acest mijloc neîmpiedicat şi fără să fie descoperit, i-ar fi ca al său propriu; în faţa acestor expuneri ai crede, desigur, sau că cel ce ţi-l recomandă îşi bate joc de tine, sau că şi-a pierdut minţile. Aşa de limpede şi exact sunt trase limitele moralităţii şi ale iubirii de sine, încât ochiul cel mai de rând nu poate greşi nicidecum deosebirea dacă ceva aparţine uneia sau celeilalte. Cele câteva observaţii ce urmează ar părea fi, poate, de prisos într-un adevăr atât de vădit, dar ele servesc cel puţin pentru a da ceva mai multă claritate raţiunii umane de rând.

Principiul fericirii poate da, desigur, maxime, dar niciodată asemenea maxime care să fie potrivite pentru legi ale voinţei, chiar dacă fericirea *universală* ar fi obiectul nostru. Căci cunoaşterea acesteia se întemeiază numai pe date ale experienţei, iar orice judecată asupra

ei atârnă prea de tot de părerea individuală, care şi ea însăşi e, pe deasupra, foarte schimbătoare. Aşa fiind, se poate să existe prea bine reguli *generale*, dar niciodată reguli *universale*, adică astfel de reguli care se potrivesc în medie cel mai adeseori, dar nu reguli care trebuie să fie valabile oricând şi în mod necesar; prin urmare, *legi* practice nu se pot întemeia pe acel principiu. Chiar din cauza că aici regula voirii trebuie să se sprijine pe un obiect al ei, şi deci obiectul trebuie s-o preceadă, ea nu poate fi raportată la altceva decât la ceea ce simţim, deci la experienţă, şi trebuie să se întemeieze pe aceasta. În acest fel, judecata trebuie să fie variabilă la infinit. Acest principiu nu prescrie deci tuturor fiinţelor raţionale aceleaşi reguli practice, deşi ele stau sub un titlu comun, anume sub cel al fericirii. Legea morală însă e gândită ca necesară din punct de vedere obiectiv numai pentru că trebuie să fie valabilă pentru oricine are raţiune şi voinţă.

Maxima iubirii de sine (a prudenţei) *sfătuieşte* numai; legea moralităţii *porunceşte*. Dar e totuşi o mare deosebire între ceea ce ni se propune *prin sfătuire* şi ceea ce ni se impune ca *obligaţie*. Inteligenţa cea mai de rând poate pricepe foarte lesne şi fără şovăire ce este de făcut în temeiul principiului autonomiei voirii, dar va pricepe greu ce este de făcut când se presupune eteronomia ei, aceasta cerând cunoaşterea lumii; adică: ceea ce e *datorie* i se înfăţişează oricui de la sine; ceea ce aduce însă folos durabil adevărat este, dacă acesta ar fi să se întindă asupra întregii vieţi, totdeauna învăluit în întuneric de nepătruns şi cere multă prudenţă, pentru ca regula adaptată la aceasta din punct de vedere practic să fie adaptată scopurilor vieţii prin excepţii abile, chiar numai într-un mod suportabil. Cu toate acestea, legea morală porunceşte oricui, şi anume urmarea cea mai strictă. Prin urmare, judecarea a ceea ce e de făcut în temeiul ei nu trebuie să fie atât de dificilă încât inteligenţa cea mai de rând şi cea mai lipsită de exerciţiu să nu ştie să o aplice chiar fără prudenţă mondenă.

A împlini imperativul categoric al moralităţii este în puterea oricui în orice timp, a împlini însă preceptul condiţionat în chip empiric al fericirii e numai arareori posibil, şi nicidecum, chiar numai în vederea unei singure intenţii, pentru oricine. Pricina este că, în cazul dintâi, hotărăşte numai maxima, care trebuie să fie adevărată şi pură, în al doilea, însă, şi forţele şi facultatea fizică de a realiza un obiect dorit. O poruncă zicând că oricine trebuie să caute a se face pe sine fericit ar fi nerozie, căci nu i se porunceşte nicicând cuiva ceea ce el vrea în mod inevitabil chiar de la sine. Ar trebui să i se poruncească, sau, mai vârtos, să i se ofere numai mijloacele, deoarece el nu e în stare să facă tot ceea ce vrea. A porunci însă moralitate sub numele de datorie este cu totul raţional. Căci, mai întâi, de preceptul ei nu vrea

să asculte doar cu drag oricine, dacă e în contradicţie cu înclinaţiile, iar în ce priveşte mijloacele prin care ar putea urma această lege, acestea nu pot fi învăţate aici; căci ceea ce vrea el în această privinţă, o şi poate face.

Cel ce a *pierdut* la joc se poate *supăra* pe sine şi pe imprudenţa sa; dar, dacă are conştiinţa că a *înşelat* la joc (deşi a câştigat), el trebuie să se *dispreţuiască* pe sine, îndată ce se compară cu legea morală. Aceasta deci trebuie să fie, fără îndoială, altceva decât principiul fericirii proprii. Căci a trebui să spună către sine însuşi: „sunt un *nemernic*, deşi mi-am umplut punga" trebuie să se întemeieze doar pe alt criteriu al judecăţii decât a se aproba pe sine însuşi zicând: „sunt un om *prudent*, căci mi-am îmbogăţit trezorul".

Mai este încă în ideea raţiunii noastre practice ceva ce însoţeşte încălcarea unei legi morale, anume *vrednicia ei de pedeapsă*. Cu conceptul unei pedepse însă, ca atare, nu se poate lega, doar, nicidecum părtăşia la fericire. Căci, deşi cel ce pedepseşte poate avea prea bine în acelaşi timp intenţia binevoitoare de a îndrepta această pedeapsă şi spre acest scop, ea trebuie totuşi să fie justificată mai întâi pentru sine însăşi ca pedeapsă, deci ca un simplu rău. În acest fel, cel pedepsit, dacă ar rămâne la aceasta şi nici n-ar considera bunăvoinţa ascunsă sub această asprime, ar trebui să mărturisească el însuşi că i s-a făcut dreptate şi că soarta sa ar fi cu totul potrivită purtării sale. În orice pedeapsă ca atare trebuie să fie mai întâi dreptate, şi aceasta constituie esenţialul acestui concept. Ea poate fi însoţită, fireşte, şi de bunăvoinţă, dar cel vrednic de pedeapsă n-are, după purtarea sa, nici cea mai neînsemnată cauză să socotească cu ea. Prin urmare, pedeapsa este un rău fizic care, chiar dacă n-ar fi legat, ca urmare *naturală*, de ceea ce e rău din punct de vedere moral, ar trebui totuşi legat ca urmare după principiile unei legislaţii morale. Dacă însă toată crima, chiar fără a se considera urmările fizice cu privire la făptuitor, este pentru sine de pedepsit, adică face să se piardă (cel puţin în parte) fericirea, ar fi, se vede bine, absurd să se spună: crima a stat chiar în aceea că el şi-a atras o pedeapsă, ştirbindu-şi propria fericire (ceea ce, după conceptul iubirii de sine, ar trebui să fie adevăratul concept a toată crima). Pedeapsa ar fi în acest fel temeiul de a numi ceva crimă, iar dreptatea ar trebui să stea mai vârtos în aceea de a nu aplica nici o pedeapsă şi de a o opri chiar pe cea naturală; căci, în acest caz, în faptă n-ar mai fi nici un rău, deoarece relele care îi urmează, de altminteri, şi numai din pricina cărora fapta se chema rea, ar fi acum înlăturate. A considera însă, pe deasupra, toată pedepsirea şi răsplătirea numai ca o maşinărie în mâna unei puteri mai înalte, maşinărie menită să servească numai spre a pune în acest fel în mişcare fiinţe raţionale

în vederea scopului lor final (al fericirii), este prea vădit un mecanism al voinţei lor ce nimiceşte toată libertatea, ca să mai fie nevoie să ne oprim expunând acestea.

Mai subtil, deşi tot atât de neadevărat, este procedeul celor ce admit un anumit simţ moral special, care, el, şi nu raţiunea, determină legea morală. În temeiul acestui simţ, conştiinţa virtuţii ar fi unită nemijlocit cu mulţumire şi plăcere, cea a viciului, însă, cu nelinişte sufletească şi durere. În chipul acesta, totul se reduce iarăşi la dorinţa după fericirea proprie. Fără a mai reaminti ceea ce s-a spus mai sus, voi însemna numai înşelarea ce se iveşte aici. Pentru a-l înfăţişa pe cel vicios ca chinuit de conştiinţa păcatelor sale prin nelinişte sufletească, acei filosofi trebuie să ni-l înfăţişeze pe cel vicios, după cea mai de seamă dispoziţie a caracterului lui, ca fiind de mai înainte, cel puţin într-un anumit grad, bun din punct de vedere moral, precum şi pe cel ce găseşte plăcere în conştiinţa unor acţiuni conforme cu datoria ca fiind de mai înainte virtuos. Prin urmare, conceptul moralităţii şi datoriei trebuia totuşi să preceadă toată considerarea acestei satisfacţii, şi nu poate fi nicidecum derivat dintr-însa. Dar trebuie să preţuim, doar, de mai înainte însemnătatea a ceea ce numim datorie, autoritatea legii morale şi valoarea nemijlocită pe care observarea legii o dă persoanei în ochii ei proprii, pentru a simţi acea mulţumire în conştiinţa potrivirii noastre cu aceasta şi mustrarea amară când putem să ne reproşăm încălcarea ei. Această satisfacţie deci, sau nelinişte sufletească, nu o putem simţi înaintea cunoaşterii obligaţiei, neputând-o face temeiul acesteia din urmă. Trebuie ca cineva să fie cel puţin pe jumătate un om onest spre a-şi putea face chiar numai o reprezentare despre acele senzaţii. Nu tăgăduiesc de altminteri deloc că, aşa cum, cu ajutorul libertăţii, voinţa umană e determinabilă prin legea morală, aşa şi făptuirea repetată în conformitate cu acest temei de determinare poate produce în sfârşit, din punct de vedere subiectiv, un sentiment de mulţumire cu sine; dimpotrivă, e chiar o datorie să întemeiem şi să cultivăm acest sentiment, care singur merită într-adevăr să fie numit sentiment moral; dar conceptul datoriei nu poate fi derivat de aici, căci altfel ar trebui să gândim un sentiment al unei legi ca atare şi să ne facem obiect al senzaţiei din ceea ce poate fi gândit numai prin raţiune. Aceasta însă, dacă n-ar fi să devină o vădită contradicţie, ar nimici cu desăvârşire tot conceptul datoriei şi ar aşeza în locul lui numai un joc mecanic al unor înclinaţii mai fine, care ar intra uneori în conflicte cu unele mai grosolane.

Comparând astfel principiul nostru suprem *formal* al raţiunii practice pure (considerată ca autonomie a voinţei) cu toate principiile materiale de până acum ale moralităţii, noi putem înfăţişa într-un tabel toate celelalte ca atare. În acest fel, am dat în acelaşi timp, într-adevăr,

toate celelalte cazuri posibile, cu excepţia unicului caz formal. Putem demonstra deci, în chip intuitiv, că e zadarnic să căutăm alt principiu decât cel expus acum. Toate temeiurile posibile de determinare a voinţei sunt, anume, sau numai *subiective*, şi deci empirice, sau şi *obiective* şi raţionale; amândouă, însă, sau *exterioare*, sau *interioare*.

Temeiurile materiale practice de determinare în principiul moralităţii sunt

subiective				*obiective*	
exterioare		*interioare*		*interioare*	*exterioare*
ale *educaţiei* (după *Montaigne*)	ale *constituţiei civile* (după *Mandeville*)	ale *sentimentului fizic* (după *Epicur*)	ale *sentimentului moral* (după *Hutcheson*)	ale *perfecţiunii* (după *Wolff* şi *stoici*)	ale *voinţei lui Dumnezeu* (după *Crusius* şi alţi moralişti *teologi*)

Cele ce stau pe partea stângă sunt toate empirice, şi vădit că nu sunt deloc potrivite pentru principiul universal al moralităţii. Dar cele de pe partea dreaptă se întemeiază pe raţiune (căci perfecţiunea, ca însuşire a lucrurilor, precum şi cea mai înaltă perfecţiune reprezentată în *substanţă*, adică Dumnezeu, sunt amândouă de gândit numai prin concepte raţionale). Dar conceptul dintâi, anume al *perfecţiunii*, poate fi luat sau în înţeles teoretic, şi nu înseamnă aici nimic decât deplinătatea oricărui lucru după specia lui (transcendentală), sau al unui lucru numai ca lucru în general (metafizică), iar despre aceasta nu poate fi vorba aici. Conceptul perfecţiunii în înţeles *practic*, însă, este potrivirea sau suficienţa unui lucru pentru fel de fel de scopuri. Această perfecţiune, ca *însuşire* a omului, deci interioară, nu este nimic altceva decât *talentul* şi ceea ce-l întăreşte sau întregeşte, *abilitatea*. Cea mai înaltă perfecţiune în *substanţă*, adică Dumnezeu, prin urmare exterioară (considerată în intenţie practică), este suficienţa acestei fiinţe pentru toate scopurile în general. Trebuie deci să ni se dea mai înainte scopuri, numai în raportare la care conceptul *perfecţiunii* (interioare, în noi înşine, sau exterioare, în Dumnezeu) poate deveni temei de determinare a voinţei. Un scop însă ca *obiect*, care trebuie să preceadă determinarea voinţei printr-o regulă practică şi să cuprindă temeiul posibilităţii unei atari determinări, deci un scop ca *materie* a voinţei, socotită ca temei de determinare a ei, trebuie să fie totdeauna empiric. El poate servi deci ca principiu *epicurian* al doctrinei fericirii, niciodată însă ca principiu raţional pur al doctrinei morale şi al datoriei (aşa şi talentele şi promovarea lor pot deveni cauza

motrice a voinţei numai fiindcă contribuie la foloasele vieţii; sau voinţa lui Dumnezeu, numai prin fericirea pe care o aşteptăm de la ea, când acordul cu ea, fără un principiu practic precedent şi neatârnat de ideea ei, a fost luat ca obiect al voinţei). Urmează din toate acestea, *mai întâi*, că toate principiile stabilite aici sunt *materiale*; *al doilea*, că ele cuprind toate principiile materiale posibile, iar din acestea, *în sfârşit*, concluzia că, deoarece principiile materiale sunt cu desăvârşire nepotrivite pentru legea morală supremă (cum s-a demonstrat), *principiul practic formal* al raţiunii pure, după care simpla formă a unei legislaţii universale posibilă prin maximele noastre trebuie să constituie supremul şi nemijlocitul temei de determinare a voinţei, este *singurul posibil* care e potrivit, atât în judecarea, cât şi în aplicarea la voinţa umană în determinarea ei, pentru a da imperative categorice, adică legi practice (care impun acţiuni ca datorie), şi, în general, un principiu al moralităţii.

I
Despre deducţia principiilor raţiunii practice pure

Această analitică expune că raţiunea pură poate fi practică, adică poate determina voinţa pentru sine, independentă de tot ce e empiric – şi aceasta, anume, printr-un fapt prin care raţiunea pură ni se dovedeşte într-adevăr a fi practică, anume prin autonomia în principiul moralităţii, prin care ea determină voinţa la acţiune. Ea arată totodată că acest fapt e nedespărţit unit, ba chiar identic cu conştiinţa libertăţii voinţei. În acest fel, voinţa unei fiinţe raţionale, aceasta socotită ca aparţinând lumii sensibile, se recunoaşte supusă, ca şi alte cauze eficiente, cu necesitate legilor cauzalităţii, dar având, pe de altă parte, anume ca fiinţă în sine, conştiinţa existenţei sale determinabile într-o ordine inteligibilă a lucrurilor. Această conştiinţă nu se întemeiază însă pe o intuiţie de sine osebită, ci pe anumite legi dinamice care pot determina cauzalitatea fiinţei în lumea sensibilă. Am demonstrat doar îndeajuns, în alt loc*, că libertatea, când ni se atribuie, ne aşază într-o ordine inteligibilă a lucrurilor.

Dacă comparăm acum cu acestea partea analitică a criticii raţiunii speculative pure, ni se arată un straniu contrast al uneia faţă de cealaltă. Nu principii, ci *intuiţie* sensibilă (spaţiu şi timp) era acolo întâiul element care a înlesnit o cunoaştere *a priori*, şi anume numai pentru obiecte ale simţurilor. Principii sintetice din simple concepte, fără intuiţie, erau imposibile; dimpotrivă, conceptele nu se puteau ivi decât în raportare la intuiţie, care era sensibilă, deci numai la obiecte ale unei

* În *Întemeierea metafizicii moravurilor*.

experienţe posibile, deoarece numai conceptele intelectului unite cu această intuiţie înlesnesc acea cunoaştere pe care o numim experienţă. Dincolo de obiectele experienţei, deci despre lucruri ca noumene, i s-a tăgăduit raţiunii speculative, cu tot dreptul, orice *cunoaştere* pozitivă. Dar raţiunea speculativă a reuşit, cel puţin, să pună la adăpost sigur conceptul noumenelor, adică posibilitatea, ba chiar necesitatea de a gândi astfel de noumene. Ea a făcut, de exemplu, să poată fi admisă libertatea, considerată din punct de vedere negativ, arătând că se poate împăca prea bine cu acele principii şi limitări ale raţiunii teoretice pure şi apărând-o împotriva tuturor obiecţiilor. Dar ea nu a dat totuşi o cunoaştere pozitivă şi mai largă despre aceste obiecte, ci, dimpotrivă, a închis cu desăvârşire toată perspectiva în această direcţie.

Legea morală însă ne dă, deşi nu o *perspectivă*, totuşi un fapt absolut inexplicabil din toate datele lumii sensibile şi din toată sfera întrebuinţării raţiunii noastre teoretice. Acest fapt ne dă ştire despre o lume inteligibilă pură, *determinând-o* chiar pe aceasta *în mod pozitiv* şi înlesnindu-ne să cunoaştem ceva despre ea, anume o lege.

Această lege trebuie să-i dobândească lumii simţurilor, ca *natură sensibilă* (în ceea ce priveşte fiinţele raţionale), forma unei lumi inteligibile, adică a unei naturi *suprasensibile*, fără a ştirbi totuşi mecanismul aceleia. Natura însă, în înţelesul cel mai larg, este existenţa lucrurilor sub legi. Natura sensibilă a unor fiinţe raţionale în general este existenţa lor sub legi condiţionate în mod empiric, deci pentru raţiune *eteronomie*. Natura suprasensibilă a aceloraşi fiinţe este însă existenţa lor după legi, care sunt independente de orice condiţie empirică, deci aparţin *autonomiei* raţiunii pure. Şi, cum legile după care existenţa lucrurilor atârnă de cunoaştere sunt practice, natura suprasensibilă, întrucât ne putem face despre ea un concept, nu este altceva decât *o natură sub autonomia raţiunii practice pure*. Legea acestei autonomii însă este legea morală. Aceasta este deci legea fundamentală a unei naturi suprasensibile şi a unei lumi inteligibile pure, a cărei contraimagine ar fi să existe în lumea sensibilă, dar totuşi fără a ştirbi în acelaşi timp legile acesteia. Pe aceea am putea-o numi natură *arhetipă (natura archetypa)*, pe care o cunoaştem numai în raţiune, pe aceasta însă, deoarece cuprinde efectul posibil al ideii celei dintâi ca temei de determinare a voinţei, natură copiată (*natura ectypa*). Căci, într-adevăr, legea morală ne aşază, după idee, într-o natură în care raţiunea pură, dacă ar fi însoţită cu puterea fizică potrivită ei, ar produce binele suveran, şi determină voinţa noastră să dea lumii sensibile, considerată ca o totalitate de fiinţe raţionale, forma.

Că această idee este într-adevăr, aşa-zicând, modelul după care se îndreaptă voinţa noastră, o confirmă atenţia cea mai obişnuită întoarsă spre noi înşine.

Când o maximă, după care sunt hotărât a da o mărturie, e examinată de raţiunea practică, eu cercetez totdeauna să văd cum ar fi dacă ar urma să aibă valoarea unei legi naturale universale. Se vede bine că în acest fel ea ar constrânge pe oricine la adevăr. Căci cu universalitatea unei legi naturale nu se poate împăca un procedeu de a admite mărturii ca doveditoare şi totuşi ca intenţionat neadevărate. Totuşi maxima pe care mi-o propun cu privire la libera dispoziţie asupra vieţii mele e determinată de îndată ce mă întreb cum ar trebui să fie ea pentru ca o natură să se păstreze după o lege a sa. Se vede bine că într-o astfel de natură nimeni nu şi-ar putea sfârşi viaţa prin *alegere voită*, căci o astfel de constituţie n-ar fi o ordine naturală stabilă; şi aşa în toate celelalte cazuri. Dar în natura reală, aşa cum este ea, un obiect al experienţei, voinţa nu este determinată de la sine spre astfel de maxime care ar putea întemeia pentru ele însele o natură după legi universale sau care s-ar potrivi de la sine într-o natură ce ar fi ordonată după aceste legi; dimpotrivă, aici avem înclinaţii particulare, care întemeiază într-adevăr un univers natural după legi patologice (fizice), dar nu o natură ce ar fi posibilă numai prin voinţa noastră după legi practice pure. Cu toate acestea, noi avem prin raţiune conştiinţa unei legi căreia îi sunt supuse toate maximele noastre, ca şi cum prin voinţa noastră ar trebui să se nască totodată o ordine naturală. Prin urmare, aceasta trebuie să fie ideea unei naturi care nu e dată în mod empiric, dar e totuşi posibilă prin libertate, deci a unei naturi suprasensibile. Acesteia îi dăm, cel puţin în privinţa practică, realitate obiectivă, deoarece o considerăm ca obiect al voinţei noastre ca a unor fiinţe raţionale pure.

Deosebirea deci între legile unei naturi căreia îi *este supusă voinţa* şi ale unei naturi care e *supusă unei voinţe* (cu privire la ceea ce se raportează la acţiunile ei libere) se întemeiază pe faptul că la aceea obiectele trebuie să fie cauzele reprezentărilor care determină voinţa, la aceasta însă voinţa trebuie să fie cauza unor obiecte. În acest fel, cauzalitatea acesteia îşi are temeiul de determinare numai în facultatea raţională pură, care, din această pricină, poate fi numită o raţiune practică pură.

Cele două probleme deci: cum, *pe de o parte*, raţiunea pură ar putea *cunoaşte a priori*, şi cum ea, *pe de altă parte*, ar putea fi nemijlocit un temei de determinare a voinţei, adică a cauzalităţii fiinţei raţionale în vederea realităţii obiectelor (numai prin ideea valabilităţii universale a maximelor ei proprii ca legi), sunt foarte deosebite.

Cea dintâi, aparţinând criticii raţiunii speculative pure, cere să se explice mai înainte cum sunt posibile *a priori* intuiţii, fără de care nicăieri nu e dat un obiect, şi deci nici nu poate fi cunoscut în mod sintetic. Dezlegarea acestei probleme ne spune că aceste intuiţii sunt

toate numai sensibile, deci nici nu îngăduie o cunoaştere speculativă ce ar merge mai departe decât se întinde experienţa posibilă; prin urmare, toate principiile acelei raţiuni speculative pure nu săvârşesc nimic altceva decât că înlesnesc o experienţă sau asupra unor obiecte date, sau asupra unora ce ar putea fi date la infinit, dar nu sunt date nicicând în mod complet.

A doua problemă, aparţinând criticii raţiunii practice, nu cere nici o explicaţie despre cum sunt posibile obiectele facultăţii apetitive, căci aceasta rămâne, ca problemă a cunoaşterii teoretice a naturii, în seama criticii raţiunii speculative, ci numai despre cum poate determina raţiunea maxima voinţei, anume dacă se face numai cu ajutorul unor reprezentări empirice ca temeiuri de determinare, sau dacă raţiunea pură ar fi şi practică, şi o lege a unei ordini naturale posibile şi care nu poate fi cunoscută nicidecum în mod empiric. Posibilitatea unei atari naturi suprasensibile, al cărei concept ar putea fi totodată, prin voinţa noastră liberă, temeiul realităţii ei, nu are nevoie de intuiţie *a priori* (a unei lumi inteligibile), care, în acest caz, ca intuiţie suprasensibilă, ar trebui să fie, pentru noi, şi imposibilă. Căci hotărâtor este numai temeiul de determinare a voirii în maximele acesteia, anume dacă este empiric sau un concept al raţiunii pure (aparţinând legalităţii acesteia), şi cum ar putea fi un astfel de concept. Chestiunea dacă cauzalitatea voinţei ajunge pentru realitatea obiectelor sau nu rămâne în seama principiilor teoretice ale raţiunii să o judece, ca cercetare a posibilităţii obiectelor voirii, a căror intuiţie deci nu formează, în problema practică, nici un moment al acesteia. Aici hotărăşte numai determinarea voinţei şi temeiul de determinare a maximei ei ca voinţă liberă, nu efectul. Căci, dacă *voinţa* e legală pentru raţiunea pură, *puterea* ei în executare n-are nici o importanţă; fie că, după aceste maxime ale legislaţiei unei naturi posibile, se naşte de fapt sau nu o astfel de natură, despre aceasta critica nu se îngrijeşte nicidecum, ci ea cercetează, numai, dacă şi cum raţiunea pură poate fi practică, adică poate determina nemijlocit voinţa.

În această ocupaţiune ea poate începe deci fără dojană şi trebuie să pornească de la legi practice pure şi realitatea lor. Dar, în locul intuiţiei, ea pune la baza legilor conceptul existenţei lor în lumea inteligibilă, deci al libertăţii. Căci acest concept nu înseamnă nimic altceva, iar acele legi sunt posibile numai în raport cu libertatea voinţei, sub presupunerea acesteia însă necesare, sau invers: libertatea este necesară deoarece acele legi, ca postulate practice, sunt necesare. Dar nu se poate explica mai departe cum e posibilă această conştiinţă a legilor morale sau, ceea ce e acelaşi lucru, cea a libertăţii, ci numai admisibilitatea lor în critica teoretică se poate apăra prea bine.

Expoziţiunea supremului principiu al raţiunii practice s-a făcut deci, adică s-a arătat, mai întâi, ce cuprinde spre a sta pentru sine cu desăvârşire *a priori* şi independent de principii empirice, şi, apoi, în ce se deosebeşte de toate celelalte principii practice. Cu *deducţia*, adică cu justificarea valabilităţii lui obiective şi universale şi cu înţelegerea posibilităţii unei astfel de propoziţii sintetice *a priori*, nu putem nădăjdui să înaintăm tot aşa de lesne cum s-a făcut cu principiile intelectului teoretic pur. Căci acestea se raportau la obiecte ale unei experienţe posibile, anume la fenomene, şi se putea demonstra că numai aducând, în măsura acelor legi, aceste fenomene sub categorii, ele pot fi cunoscute ca obiecte ale experienţei, că, prin urmare, toată experienţa posibilă trebuie să fie potrivită acestor legi. Dar, cu deducţia legii morale, nu pot apuca pe această cale. Căci aceasta nu priveşte cunoaşterea despre însuşirea obiectelor ce ar putea fi date raţiunii prin oareşiceva în altă parte, ci o cunoaştere întrucât ea însăşi poate deveni temeiul existenţei obiectelor şi întrucât raţiunea, prin ea, are cauzalitate într-o fiinţă raţională, adică raţiune pură, care poate fi socotită ca o facultate ce determină nemijlocit voinţa.

Dar toată înţelegerea omenească se sfârşeşte îndată ce am ajuns la forţele sau facultăţile fundamentale; căci posibilitatea lor nu poate fi priceputǎ prin nimic, dar tot atât de puţin pot fi ele născocite sau adoptate după bunul-plac. De aceea, în întrebuinţarea teoretică a raţiunii, numai experienţa ne poate îndreptăţi să le admitem. Acest surogat, menit a produce, în locul unei deducţii din izvoare de cunoaştere *a priori*, dovezi empirice, ne este, aici, de asemenea interzis în vederea facultăţii raţionale practice pure. Căci ceea ce trebuie să ia temeiul de dovadă a realităţii sale din experienţă trebuie să fie, după temeiurile posibilităţii sale, dependent de principii empirice; pentru aceasta însă raţiunea pură şi totuşi practică e cu neputinţă să servească, chiar din cauza conceptului ei. Mai apoi, legea morală e dată, aşa-zicând, ca un fapt al raţiunii pure, despre care avem conştiinţă *a priori* şi care are certitudine apodictică, chiar dacă n-am putea descoperi în experienţă nici un exemplu că ar fi fost observată cu stricteţe. Prin urmare, realitatea legii morale nu poate fi demonstrată prin nici o deducţie, prin nici o trudă a raţiunii teoretice, speculative, sau sprijinită în mod empiric. În acest fel, dacă am vrea chiar să renunţăm la certitudinea apodictică, realitatea legii morale nu poate fi confirmată prin nici o experienţă spre a fi demonstrată *a posteriori*, dar ea stă totuşi neclintită pentru sine însăşi.

Altceva însă, şi ceva cu totul absurd, se iveşte în locul acestei deducţii, în zadar căutate, a principiului moral, anume că, în chip invers, el însuşi serveşte ca principiu de deducţie a unei facultăţi de nepătruns, pe care nici o experienţă n-o poate demonstra, dar pe care raţiunea

speculativă a trebuit s-o admită cel puţin ca posibilă (spre a găsi între ideile sale cosmologice necondiţionatul după cauzalitatea acestuia, pentru ca ea să nu se contrazică pe sine însăşi). Acest principiu este cel al libertăţii, căruia legea morală, care ea însăşi n-are nevoie de nici un fel de temeiuri de justificare, îi dovedeşte nu numai posibilitatea, ci şi realitatea la fiinţe care recunosc această lege ca obligatorie pentru dânsele. Legea morală este într-adevăr o lege a cauzalităţii prin libertate, şi deci a posibilităţii unei naturi suprasensibile, aşa cum legea metafizică a evenimentelor în lumea sensibilă era o lege a cauzalităţii naturii sensibile. Aşadar, legea morală determină ceea ce filosofia speculativă a trebuit să lase nedeterminat, anume legea pentru o cauzalitate, al cărei concept era în cea din urmă numai negativ, dobândindu-i deci acestui concept abia realitate obiectivă.

Acest fel de acreditiv al legii morale, cum ea însăşi e stabilită ca un principiu al deducţiei libertăţii, ca o cauzalitate a raţiunii pure, este, deoarece raţiunea teoretică era nevoită *să admită* cel puţin posibilitatea unei libertăţi, cu desăvârşire suficient *a priori* pentru completarea unei trebuinţe a ei, în loc de orice justificare. Căci legea morală îşi dovedeşte realitatea în mod satisfăcător şi pentru critica raţiunii speculative prin faptul că ea adaugă la o cauzalitate gândită numai în mod negativ, a cărei posibilitate era pentru aceea de neînţeles, dar totuşi necesar de admis, o determinare pozitivă, adică conceptul unei raţiuni care determină voinţa nemijlocit (prin condiţia unei forme legale universale a maximelor ei). În acest fel, legea morală poate da raţiunii, care devenea cu ideile ei, dacă vroia să procedeze în mod speculativ, transcendentă, pentru întâia dată realitate obiectivă, deşi numai practică, prefăcând întrebuinţarea ei *transcendentă* într-una *imanentă* (de a fi ea însăşi, în câmpul experienţei, cauză eficientă prin idei).

Determinarea cauzalităţii fiinţelor în lumea simţurilor ca atare nu putea fi niciodată necondiţionată, dar pentru toată seria condiţiilor trebuie să existe totuşi ceva necondiţionat, deci şi o cauzalitate care se determină cu totul prin sine însăşi. De aceea ideea libertăţii, ca a unei facultăţi de absolută spontaneitate, nu este o trebuinţă, ci, *în ceea ce priveşte posibilitatea ei*, un principiu analitic al raţiunii speculative pure. Dar e cu desăvârşire cu neputinţă de a da în vreo experienţă oarecare un exemplu potrivit ei, deoarece între cauzele lucrurilor ca fenomene nu poate fi găsită nici o determinare a cauzalităţii care ar fi absolut necondiţionată. În acest fel, noi n-am putut *apăra* decât *cugetul* despre o cauză ce acţionează în libertate, aplicând-o la o fiinţă în lumea simţurilor, întrucât ea e considerată, pe de altă parte, şi ca noumen. Am arătat, anume, că nu este nici o contradicţie în a considera toate acţiunile fiinţei, întrucât sunt fenomene, drept condiţionate în mod fizic,

şi în acelaşi timp a socoti cauzalitatea ei, întrucât fiinţa ce acţionează este o fiinţă intelectuală, drept necondiţionată din punct de vedere fizic, făcând astfel din conceptul libertăţii principiul regulator al raţiunii. Prin aceasta nu cunosc, desigur, nicidecum ce este obiectul căruia i se atribuie acest fel de cauzalitate, dar înlătur totuşi obstacolul. Căci, pe de o parte, în explicarea evenimentelor lumii, deci şi a acţiunilor unor fiinţe raţionale, dau dreptate mecanismului necesităţii naturale de a regresa la infinit de la condiţionat la necondiţionat, pe de altă parte însă ţin deschis pentru raţiunea speculativă locul liber pentru ea, anume inteligibilul, pentru a aşeza acolo necondiţionatul. Dar nu puteam *realiza* acest *gând*, adică nu-l puteam preface, nici chiar după posibilitatea lui, într-o cunoaştere a unei fiinţe ce acţionează în acest fel. Acest loc gol raţiunea practică pură îl umple acum printr-o lege determinată a cauzalităţii într-o lume inteligibilă (prin libertate), adică prin legea morală. Prin aceasta, raţiunea speculativă nu câştigă, desigur, nimic cu privire la cunoaşterea sa, dar totuşi cu privire la *asigurarea* conceptului său problematic al libertăţii, căruia i se dobândeşte aici *realitate obiectivă* şi, deşi numai practică, totuşi neîndoielnică. Chiar conceptul cauzalităţii, a cărui aplicare, deci şi înţeles, nu se iveşte, bine zis, decât cu privire la fenomene, spre a le uni în experienţe (cum o dovedeşte Critica raţiunii pure), nu se lărgeşte în aşa fel încât raţiunea să întindă întrebuinţarea lui peste limitele amintite. Căci, dacă ar încerca aceasta, ea ar trebui să vrea să arate cum raportul logic între cauză şi efect ar putea fi întrebuinţat în mod sintetic la un alt fel de intuiţie decât cea sensibilă, adică cum e posibilă o *causa noumenon*. Dar acest lucru raţiunea nu-l poate săvârşi, dar ca raţiune practică ea nici nu trebuie să-l ia în considerare, întrucât ea nu face decât să aşeze *temeiul de determinare* a cauzalităţii omului ca fiinţă sensibilă (cauzalitate care e dată) *în raţiunea pură* (care, de aceea, se cheamă practică). Ea întrebuinţează deci conceptul cauzei înseşi, de aplicarea căruia la obiecte, în scopul unor cunoaşteri teoretice, ea poate face aici abstracţie desăvârşită (deoarece acest concept se întâlneşte *a priori* totdeauna în intelect şi independent de toată intuiţia), nu spre a cunoaşte obiecte, ci spre a determina în general cauzalitatea cu privire la ele, deci în nici o altă intenţie decât în cea practică. Prin urmare, ea poate muta temeiul de determinare a voinţei în ordinea inteligibilă, mărturisind totodată cu plăcere de a nu pricepe deloc menirea pe care ar putea-o avea conceptul cauzalităţii în cunoaşterea acestor lucruri. Cauzalitatea cu privire la acţiunile voinţei în lumea sensibilă, raţiunea trebuie, desigur, s-o cunoască în chip determinat, căci altminteri raţiunea practică, într-adevăr, n-ar putea produce nici o faptă. Dar conceptul pe care şi-l face despre cauzalitatea proprie ca noumen ea

nu trebuie să-l determine în mod teoretic în scopul cunoaşterii existenţei sale suprasensibile, şi deci pentru a-i putea da într-atâta un înţeles. Căci înţeles el îşi dobândeşte şi aşa, deşi numai pentru întrebuinţarea practică, adică prin legea morală. Considerat şi din punct de vedere teoretic, el rămâne totdeauna un concept intelectual pur, dat *a priori*, care poate fi aplicat la obiecte, fie că sunt date în mod sensibil sau nu; dar, în cazul din urmă, el n-are nici un înţeles teoretic determinat, nici aplicare, ci este numai un gând formal, dar totuşi esenţial, al intelectului despre un obiect în general. Înţelesul pe care i-l dobândeşte raţiunea prin legea morală este numai practic, unde anume ideea legii unei cauzalităţi (a voinţei) are ea însăşi cauzalitate sau este temeiul de determinare a ei.

II

Despre îndreptăţirea raţiunii pure în întrebuinţarea practică la o lărgire care nu-i este pentru sine posibilă în cea speculativă

În principiul moral am stabilit o lege a cauzalităţii care aşază temeiul de determinare a acesteia din urmă deasupra tuturor condiţiilor lumii sensibile. Tot astfel, nu numai că ne-am *gândit* voinţa, aşa cum e determinabilă, ca aparţinând unei lumi inteligibile, deci subiectul acestei voinţe (omul) ca aparţinând unei lumi inteligibile pure, deşi, în această privinţă, nouă necunoscut (cum s-a putut face după critica raţiunii speculative pure), ci am şi *determinat*-o cu privire la cauzalitatea ei cu ajutorul unei legi care nu poate fi socotită nicidecum ca o lege naturală a lumii sensibile. Prin urmare, noi am *lărgit* cunoaşterea noastră peste hotarele lumii sensibile, o pretenţie pe care, doar, critica raţiunii pure a declarat-o nevalabilă pentru orice speculaţiune. Cum se poate împăca aici întrebuinţarea practică a raţiunii pure cu cea teoretică a ei, cu privire la statornicirea limitelor facultăţii ei?

David Hume, se poate spune, a început toate atacurile împotriva drepturilor unei raţiuni pure, iar aceste atacuri au făcut necesară o cercetare completă a ei. Acest filosof conchidea aşa: conceptul *cauzei* este un concept ce conţine *necesitatea* legăturii existenţei diversului, şi anume întrucât e divers, astfel că, dacă e pus A, eu cunosc că şi ceva cu totul deosebit de acesta, B, trebuie să existe în mod necesar. Dar necesitate se poate atribui unei legături numai întrucât e cunoscută *a priori*; căci experienţa ar da, despre o legătură, numai de cunoscut că este, dar nu că este aşa în mod necesar. Este însă imposibil, zice el, să cunoaştem *a priori* şi ca necesară legătura ce există între un lucru şi un *altul* (sau între o determinare şi alta cu totul diferită), dacă nu sunt date în percepţie. Aşadar, conceptul însuşi al unei cauze este mincinos

şi înşelător şi este, vorbind în termenii cei mai dulci, o înşelare de scuzat încă, întrucât *obişnuinţa* (o necesitate *subiectivă*) de a observa anumite lucruri sau determinări ale lor, însoţindu-se adeseori lângă sau după olaltă în existenţa lor, a luat aceasta drept o necesitate *obiectivă*, de a pune în obiectele înseşi o astfel de legătură. În felul acesta, conceptul unei cauze e introdus prin fraudă şi nu e dobândit după drept, ba nici nu poate fi dobândit sau adeverit cândva, deoarece el cere o legătură în sine zadarnică, himerică, de nesusţinut înaintea raţiunii şi căreia nu-i poate corespunde niciodată vreun obiect. Astfel a fost introdus deci mai întâi, cu privire la toată cunoaşterea care priveşte existenţa lucrurilor (matematica a rămas deci încă exceptată), *empirismul* ca singur izvor al principiilor, cu el însă, deodată, şi cel mai aspru *scepticism* chiar cu privire la toată ştiinţa naturală (ca filosofie). Căci, după astfel de principii, noi nu putem *conchide* niciodată din determinări date ale lucrurilor după existenţa lor la o consecinţă (căci pentru aceasta s-ar cere conceptul unei cauze care conţine necesitatea unei legături), ci putem aştepta numai, după regulile imaginaţiei, cazuri asemănătoare, ca de obicei; această aşteptare însă nu e niciodată certă, oricât de adeseori a fost împlinită. Ba, despre nici un eveniment nu se poate spune că a fost precedat de ceva, după care a urmat în mod *necesar*, adică ar trebui să aibă o *cauză*. Deci, chiar dacă am cunoaşte cazuri oricât de frecvente în care a fost o astfel de precedenţă, astfel că de aici s-a putut scoate o regulă, totuşi n-am putea admite că lucrurile se petrec totdeauna şi în mod necesar în acest fel. Aşadar, trebuie să lăsăm şi întâmplării oarbe, unde orice întrebuinţare a raţiunii încetează, dreptul ei. Din acestea, scepticismul privind concluziile ce se urcă de la efecte la cauze îşi găseşte o întemeiere puternică şi devine cu neputinţă de răsturnat.

Matematica scăpase încă în acest timp destul de bine, deoarece *Hume* credea că toate propoziţiile ei sunt analitice, înaintând, adică, de la o determinare la alta în virtutea identităţii, deci după propoziţia contradicţiei (ceea ce este însă greşit, deoarece ele sunt, dimpotrivă, toate sintetice, şi, deşi, de exemplu, geometria n-are de-a face cu existenţa lucrurilor, ci numai cu determinarea lor *a priori* într-o intuiţie posibilă, trece totuşi tot aşa de bine ca şi cu concepte cauzale de la o determinare A la una cu totul diferită, B, ca totuşi unită cu cealaltă în mod necesar). Dar, în sfârşit, acea ştiinţă, atât de preamărită pentru certitudinea ei apodictică, a trebuit să se închine *empirismului în principii* din acelaşi temei pentru care *Hume* aşezase, în conceptul cauzei, obişnuinţa în locul necesităţii obiective, trebuind să îngăduie, cu toată mândria, să i se micşoreze pretenţiile îndrăzneţe care cer o aprobare *a priori*. Ea a trebuit să aştepte aprobarea pentru valabilitatea universală a propoziţiilor

ei de la bunăvoinţa observatorilor, care, ca martori, nu s-ar opune totuşi să afirme că şi ei au perceput totdeauna în acelaşi fel ceea ce geometrul expune ca principii, prin urmare că ei ar permite să ne aşteptăm ca lucrurile să se petreacă şi în viitor în acelaşi fel, deşi n-ar fi chiar necesar. În acest chip, empirismul în principii al lui *Hume* duce, de asemeni, în mod inevitabil la scepticism, chiar cu privire la matematică, prin urmare în toată întrebuinţarea teoretică, *ştiinţifică*, a raţiunii (căci această întrebuinţare aparţine sau filosofiei, sau matematicii). Dar voi lăsa în seama oricui să judece singur dacă întrebuinţarea de rând a raţiunii (la o astfel de grozavă răsturnare pe care o vedem că se întâmplă celor ce conduc cercetările privind cunoaşterea) va străbate mai bine şi nu va fi încurcată, dimpotrivă, încă mai fără de nădejde de întoarcere, chiar în această distrugere a toată ştiinţa, prin urmare, dacă n-ar urma în mod necesar din aceleaşi principii un scepticism *universal* (care, fireşte, însă, i-ar atinge numai pe savanţi).

Teoria mea expusă în Critica raţiunii pure a fost prilejuită într-adevăr de acea doctrină sceptică a lui *Hume*, dar ea a mers mai departe, cuprinzând tot câmpul raţiunii teoretice pure în întrebuinţarea sintetică, deci şi ceea ce se numeşte în general metafizică. Iar cu privire la îndoielile atingând conceptul cauzalităţii, expuse de filosoful scoţian, am procedat după cum urmează. *Hume* a avut desăvârşită dreptate să declare conceptul cauzei ca iluzie înşelătoare şi falsă, dacă considera (cum se şi întâmplă, doar, aproape pretutindeni) obiectele experienţei ca *lucruri în sine*; căci despre lucruri în sine însele şi determinările lor ca atare nu se poate înţelege de ce, fiind pus A, altceva B ar trebui să fie de asemenea pus în mod necesar, şi astfel el nu putea îngădui nicidecum o astfel de cunoaştere *a priori* despre lucruri în sine însele. O origine empirică a acestui concept, însă, acest bărbat pătrunzător o putea admite încă mai puţin, deoarece acest concept contrazice de-a dreptul necesitatea legăturii care constituie esenţialul conceptului cauzalităţii; prin urmare, conceptul a fost pus sub interdicţie, iar în locul lui intră obişnuinţa în observarea mersului percepţiilor.

Din cercetările mele a rezultat însă că obiectele cu care avem de-a face în experienţă nu sunt nicidecum lucruri în sine, ci numai fenomene; astfel, deşi la lucruri în sine nu se poate nicidecum pricepe, ba e chiar cu neputinţă de înţeles cum, dacă e pus A, ar fi *contradictoriu* de a nu pune B, care este cu totul deosebit de A (necesitatea legăturii între cauza A şi B ca efect), totuşi ne putem gândi foarte bine că ele, ca fenomene, trebuie să fie legate în mod necesar *într-o experienţă* într-un anumit chip (de exemplu, cu privire la relaţiile de timp) şi că nu pot fi despărţite fără a *contrazice* acea legătură cu ajutorul căreia e posibilă această experienţă, unde ele sunt obiecte, şi numai aşa accesibile cunoaşterii noastre. Şi

aşa s-a dovedit a fi, într-adevăr. În felul acesta am fost în stare nu numai să demonstrez conceptul cauzei după realitatea sa obiectivă cu privire la obiectele experienţei, ci şi să-l *deduc* ca concept *a priori* în temeiul necesităţii legăturii pe care o cuprinde în sine. Adică am fost în stare să expun posibilitatea acestui concept din intelectul pur fără izvoare empirice. Înlăturând astfel empirismul originii lui, am fost în măsură să distrug din temelie consecinţa inevitabilă a acestui empirism, anume scepticismul, mai întâi cu privire la ştiinţa naturală, apoi şi, din cauza aceloraşi consecinţe izvorâte întocmai din aceleaşi temeiuri, cu privire la matematică, ştiinţe care, amândouă, se raportează la obiectele unei experienţe posibile. Astfel am reuşit să înlătur în întregime îndoiala în tot ce susţine a înţelege raţiunea teoretică.

Dar cum e cu aplicarea acestei categorii a cauzalităţii (şi aşa şi a celorlalte, căci fără ele nu se poate înfăptui nici o cunoaştere a ceea ce există) la lucruri care nu sunt obiecte ale unei experienţe posibile, ci se află dincolo de hotarele acesteia? Căci eu am fost în stare să deduc realitatea obiectivă a acestor concepte numai cu privire la *obiectele unei experienţe posibile*. Dar chiar faptul că le-am salvat numai în acest caz, arătând că în acest fel totuşi se pot *gândi* obiecte, deşi nu se pot determina *a priori*, este ceea ce le dă un loc în intelectul pur, care le raportează la obiecte în general (sensibile sau nu). Dacă mai lipseşte ceva, atunci aceasta e condiţia *aplicării* acestor categorii, şi mai ales a celei a cauzalităţii, la obiecte, anume intuiţia, care, acolo unde nu e dată, face cu neputinţă aplicarea categoriilor în *scopul cunoaşterii teoretice* a obiectului ca noumenon. Această aplicare deci, dacă se încumetă cineva s-o încerce în acest scop (cum s-a întâmplat în Critica raţiunii pure), e cu totul oprită, dar, rămânând totuşi realitatea obiectivă a conceptului, ea poate fi întrebuinţată şi despre noumene, însă fără ca acest concept să poată fi determinat nici în cea mai neînsemnată măsură în mod teoretic, şi fără a se putea înfăptui în acest fel o cunoaştere. Căci, şi cu privire la un obiect, acest concept nu cuprinde nimic imposibil, ceea ce s-a demonstrat prin faptul că i s-a asigurat locul său în intelectul pur, cu toată aplicarea la obiecte ale simţurilor. Astfel, deşi acelaşi concept, raportat apoi cumva la lucruri în sine (care nu pot fi obiecte ale experienţei), nu e capabil de nici o determinare pentru reprezentarea *unui obiect determinat* în scopul unei cunoaşteri teoretice, totuşi el mai putea fi capabil într-un alt scop (poate cel practic) de o determinare pentru aplicarea sa, ceea ce n-ar putea fi, dacă, după *Hume*, acest concept al cauzalităţii ar conţine ceva ce nu e nicăieri cu putinţă de gândit.

Dar, pentru a descoperi această condiţie a aplicării conceptului amintit la noumene, trebuie să vedem, numai, *de ce nu suntem mulţumiţi cu aplicarea lui la obiecte ale experienţei*, ci ne-ar plăcea să-l întrebuinţăm

şi la lucruri în sine. Căci, în acest caz, se arată de îndată că nu o intenţie teoretică, ci una practică ne impune această necesitate. Pentru speculaţiune, chiar dacă am reuşi în aceasta, n-am dobândi totuşi nici un câştig adevărat în cunoaşterea naturii şi, în general, cu privire la obiectele ce ne-ar putea fi date oarecum. Am face însă, în orice caz, un mare pas de la ceea ce e condiţionat în mod empiric (la care, rămânând şi parcurgând cu sârguinţă lanţul cauzelor, avem doar destul de lucru) spre suprasensibil, spre a desăvârşi şi limita cunoaşterea noastră din partea principiilor. Ar rămâne însă totdeauna neumplută o prăpastie infinită între acea limită şi ceea ce cunoaştem, iar noi ne-am fi lăsat împinşi mai mult de o vanitoasă manie de a pune întrebări, decât de o temeinică pornire de a şti.

În afară de raportul în care stă *intelectul* cu obiectele (în cunoaşterea teoretică), el mai are un raport cu facultatea apetitivă, care de aceea se cheamă voinţă, iar voinţă pură se cheamă ea întrucât intelectul pur (care, în atare caz, se numeşte raţiune) este practic prin simpla reprezentare a unei legi. Realitatea obiectivă a unei voinţe pure sau, ceea ce e acelaşi lucru, a unei raţiuni practice pure, este dată *a priori* în legea morală, aşa-zicând, printr-un fapt; căci aşa putem numi o determinare a voinţei care este inevitabilă, deşi nu se întemeiază pe principii empirice. În conceptul unei voinţe, însă, conceptul cauzalităţii e conţinut de mai înainte, prin urmare, în cel al unei voinţe pure, conceptul unei cauzalităţi cu libertate. Adică această din urmă cauzalitate nu este determinabilă după legi naturale, deci nu este capabilă de nici o intuiţie empirică dovedind realitatea ei. Totuşi însă, în legea practică pură, ea îşi justifică pe deplin *a priori* realitatea obiectivă, dar (cum lesne se înţelege) nu în scopul întrebuinţării teoretice a raţiunii, ci numai al celei practice. Conceptul însă al unei fiinţe înzestrate cu voinţă liberă este conceptul unei *causa noumenon*; iar pentru ca acest concept să nu se contrazică pe sine însuşi, de aceasta suntem scutiţi chiar prin faptul că conceptul unei cauze, ca izvorât cu desăvârşire din intelectul pur, e asigurat totodată, prin deducţie, de realitatea sa obiectivă cu privire la obiecte în general. El este doar, prin originea sa, independent de toate condiţiile sensibile, deci pentru sine nu este limitat la fenomene (în afară de cazul în care ar fi să se facă de el o întrebuinţare teoretică determinată), şi astfel ar putea fi aplicat, fără îndoială, la lucruri ca fiinţe intelectuale pure. Deoarece însă această aplicare nu se poate întemeia pe nici o intuiţie, care nu poate fi, doar, niciodată altfel decât sensibilă, *causa noumenon* este, cu privire la întrebuinţarea teoretică a raţiunii, deşi un concept posibil şi cugetabil, totuşi un concept gol. Dar eu nici nu cer prin aceasta *să cunosc în mod teoretic* însuşirea unei fiinţe *întru cât* are o voinţă *pură*; îmi ajunge s-o arăt numai în acest chip ca atare, deci să unesc numai conceptul cauzalităţii cu cel

al libertăţii (şi, ceea ce e nedespărţit de aceasta, cu legea morală ca temei de determinare a ei). Acest drept îl am, desigur, în puterea originii pure, neempirice a conceptului libertăţii, socotindu-mă îndreptăţit să nu fac de el altă întrebuinţare decât în raport cu legea morală, care determină realitatea lui, adică numai o întrebuinţare practică.

Dacă conceptului cauzalităţii i-aş fi luat, cu *Hume*, realitatea obiectivă în întrebuinţarea teoretică nu numai cu privire la lucrurile în sine însele (la suprasensibil), ci şi cu privire la obiectele simţurilor, el şi-ar fi pierdut orice înţeles şi ar fi fost declarat ca un concept imposibil din punct de vedere teoretic, cu desăvârşire inutilizabil, iar, cum de nimic nici nu se poate face întrebuinţare, întrebuinţarea practică a unui concept *inexistent din punct de vedere teoretic* ar fi fost absurdă. Dar conceptul unei cauzalităţi necondiţionate din punct de vedere empiric e, fireşte, gol din punct de vedere teoretic (fără o intuiţie ce i se potriveşte), însă totuşi oricând posibil, şi se raportează la un obiect nedeterminat. Cum, în locul acestuia, conceptul îşi dobândeşte totuşi un înţeles prin legea morală, prin urmare în privinţă practică, eu n-am, ce-i drept, nici o intuiţie ce ar determina realitatea lui teoretică obiectivă, dar el are, cu toate acestea, aplicare reală, care se poate înfăţişa *in concreto* prin atitudini sau maxime, are, adică, realitate practică ce poate fi arătată. Aceasta ajunge pentru susţinerea îndreptăţirii conceptului chiar cu privire la noumene.

Dar această realitate obiectivă a unui concept al intelectului pur, o dată introdusă în câmpul suprasensibilului, dă acum şi tuturor celorlalte categorii realitate obiectivă, însă numai una aplicabilă din punct de vedere practic, şi aceasta totdeauna numai întrucât ele stau în legătură *necesară* cu temeiul de determinare a voinţei pure (cu legea morală). Pe de altă parte, însă, asupra cunoaşterii teoretice a acestor obiecte, ca înţelegere a naturii lor prin raţiune pură, ea n-are nici cea mai neînsemnată influenţă pentru a o lărgi. Vom mai afla, în cele ce urmează, că aceste categorii se raportează totdeauna numai la fiinţe ca *inteligenţe*, iar la acestea iarăşi numai la relaţia *raţiunii* cu *voinţa*, deci totdeauna numai la ceea ce e *practic*, nearogându-şi peste această limită nici o cunoaştere a lor. Însuşirile, însă, care ar mai putea fi arătate în legătură cu ele şi care aparţin modului teoretic de reprezentare a unor atari lucruri suprasensibile, nu sunt socotite, în urmă, nicidecum la cunoaştere, ci numai la îndreptăţirea (în intenţie practică, însă, chiar la necesitatea) de a le admite şi presupune, chiar acolo unde se admit fiinţe suprasensibile (cum e Dumnezeu) după o analogie, adică după raportul raţiunii pure, de care ne servim din punct de vedere practic cu privire la fiinţele sensibile. În acest fel, prin aplicarea raţiunii teoretice pure la suprasensibil, dar numai în intenţie practică, nu i se dă acesteia nici cel mai neînsemnat îndemn de divagare în transcendent.

Capitolul II
Despre conceptul unui obiect al raţiunii practice pure

Printr-un obiect al raţiunii practice înţeleg reprezentarea unui obiect ca un efect posibil prin libertate. A fi obiect al cunoaşterii practice ca atare înseamnă deci numai relaţia voinţei cu acţiunea prin care el sau contrariul său ar fi făcut real. Judecarea, însă, dacă ceva este sau nu este obiect al raţiunii practice *pure* este numai deosebirea posibilităţii sau imposibilităţii de a *vrea* acea acţiune prin care, dacă am avea puterea s-o săvârşim (asupra cărui fapt trebuie să judece experienţa), un obiect anumit ar deveni real. Dacă obiectul e considerat ca fiind temeiul de determinare a facultăţii noastre apetitive, *posibilitatea lui fizică* prin întrebuinţarea liberă a forţelor noastre trebuie să fie dată înaintea judecării dacă el este sau nu este un obiect al raţiunii practice. Dimpotrivă, dacă legea *a priori* poate fi considerată ca fiind temeiul de determinare a acţiunii, deci aceasta ca fiind determinată prin raţiunea practică pură, judecata dacă ceva este sau nu este un obiect al raţiunii pure practice este cu totul independentă de comparaţia cu puterea noastră fizică. Rămâne numai întrebarea dacă ne este îngăduit să *vrem* o acţiune care e îndreptată spre existenţa unui obiect, dacă acesta ar fi în stăpânirea noastră; prin urmare, posibilitatea morală trebuie să preceadă acţiunea; căci, în acest caz, nu obiectul, ci legea voinţei este temeiul de determinare a ei.

Singurele obiecte ale unei raţiuni practice sunt deci cele de *Bine* şi *Rău*. Căci prin cel dintâi se înţelege un obiect necesar al facultăţii apetitive, prin al doilea – al facultăţii repulsive, amândouă însă după un principiu al raţiunii. Dacă conceptul binelui nu ar fi să fie dedus dintr-o lege practică precedentă, ci ar trebui mai vârtos să stea la temelia ei, el nu poate fi decât conceptul despre ceva ce promite, prin existenţa sa, plăcere, determinând astfel cauzalitatea subiectului, adică facultatea apetitivă, spre producerea sa. Nefiind cu putinţă să înţelegem *a priori* care reprezentare va fi însoţită de *plăcere* şi care de *neplăcere*, numai experienţa ar putea hotărî ce este nemijlocit bun sau rău. Însuşirea subiectului, numai cu privire la care poate fi făcută această experienţă, este *sentimentul* plăcerii şi al neplăcerii, ca o receptivitate aparţinând simţului intern. Prin urmare, conceptul a ceea ce este nemijlocit bun s-ar îndrepta numai spre un lucru cu care e unită nemijlocit senzaţia *plăcerii*, iar cel de rău absolut ar trebui raportat numai la ceea ce produce nemijlocit *durere*. Dar aceasta este contrar vorbirii curente, care deosebeşte *plăcutul* de *bun, neplăcutul* de *rău*, cerând ca ceea ce este

bun sau rău să se judece totdeauna prin raţiune, deci prin concepte ce se pot comunica în mod universal, iar nu prin simplă senzaţie, care se limitează la subiecte individuale şi la receptivitatea lor, deşi, pentru sine, cu nici o reprezentare a unui obiect nu poate fi unită *a priori* nemijlocit o plăcere sau o neplăcere. Din acestea rezultă că un filosof care s-ar crede silit să întemeieze judecarea sa practică pe sentimentul plăcerii ar numi *bun* ceea ce este un *mijloc* pentru plăcere, iar *rău*, ceea ce este *cauza* neplăcerii şi a durerii; căci judecarea raportului mijloacelor cu scopurile aparţine, fără îndoială, raţiunii. Dar numai raţiunea e în stare să înţeleagă legătura mijloacelor cu scopurile lor (astfel încât şi voinţa am putea-o defini prin facultatea scopurilor, care sunt totdeauna temeiuri de determinare, după principii, a facultăţii apetitive). Totuşi, maximele practice care ar urma numai ca mijloace din conceptul de mai sus al binelui n-ar conţine niciodată, ca obiect al voinţei, ceva bun pentru sine însuşi, ci totdeauna numai ceva bun pentru *ceva*; binele ar fi totdeauna numai utilul, iar lucrul pentru care e util ar trebui să se afle totdeauna în afara voinţei, în senzaţie. Dacă aceasta însă ar trebui deosebită, ca senzaţie plăcută, de conceptul binelui, nicăieri n-ar exista ceva nemijlocit bun, ci binele ar trebui căutat numai în mijloacele pentru altceva, anume într-o plăcere oarecare.

E o veche formulă a şcolilor: *Nihil appetimus nisi sub ratione boni, nihil aversamur nisi sub ratione mali.* Această formulă are adeseori o întrebuinţare potrivită, dar adeseori şi o întrebuinţare foarte păgubitoare pentru filosofie, deoarece expresiile *boni* şi *mali* conţin un echivoc a cărui vină o are sărăcia limbii, care le dă un înţeles îndoit. De aceea, aceste expresii încurcă inevitabil problema legilor practice, silind filosofia, care în întrebuinţarea lor poate observa prea bine deosebirea conceptului la acelaşi cuvânt, dar totuşi nu poate găsi pentru aceasta expresii deosebite, să facă distincţii subtile, asupra cărora în urmă nu se poate ajunge la nici un acord, întrucât deosebirea nu putea fi arătată nemijlocit prin nici o expresie potrivită.*

Limba germană are norocul să posede expresiile care nu ne lasă să neglijăm această deosebire. Pentru ceea ce latinii înseamnă cu un

---

* În afară de aceasta, şi expresia *sub ratione boni* este echivocă, căci ea poate însemna, pe de o parte, că ne reprezentăm un lucru ca bun dacă şi *deoarece* îl *dorim* (voim), dar şi, pe de altă parte, că dorim un lucru *deoarece* ni-l *reprezentăm ca ceva bun*. În acest fel, sau dorinţa ar fi temeiul de determinare a conceptului obiectului considerat ca bun, sau conceptul binelui ar fi temeiul de determinare a dorinţei (voinţei). Căci acel *sub ratione boni* ar însemna, în cazul dintâi, că noi vrem ceva *sub ideea* binelui, în al doilea, *în urma acestei idei*, care trebuie să fie dată înaintea voirii ca temei de determinare a ei.

singur cuvânt, *bonum*, ea are două concepte foarte deosebite şi, de asemenea, două expresii tot aşa de deosebite: pentru *bonum*, expresiile „das *gute*“ şi „das *Wohl*“, pentru *malum*, expresiile „das *Böse*“ şi „das *Übel*“ (sau *Weh*). În acest fel avem două judecări cu totul deosebite când considerăm, la o acţiune, *binele* şi *răul* ei, sau *plăcerea (Wohl)* şi *durerea* noastră (*Weh*) (rău, *Übel*). De aici urmează de îndată că propoziţia psihologică de mai sus este încă cel puţin foarte incertă dacă e tradusă astfel: nu dorim nimic decât considerând plăcerea sau durerea noastră; dimpotrivă, ea este certă în chip neîndoielnic şi, totodată, exprimată foarte limpede, dacă o dăm astfel: nu voim, după indicaţia raţiunii, nici un lucru decât dacă-l considerăm bun sau rău.

Plăcerea (Wohl) sau *durerea (Übel)* înseamnă totdeauna numai o raportare la starea noastră de *plăcere* sau de *neplăcere*, de desfătare sau de durere, iar dacă dorim sau dispreţuim un obiect din aceste pricini, aceasta se întâmplă numai întrucât obiectul e raportat la sensibilitatea noastră şi la sentimentul de plăcere şi de neplăcere pe care-l produce. *Binele* sau *răul* înseamnă însă totdeauna o raportare la *voinţă*, întrucât aceasta e determinată prin *legea raţiunii* să facă din ceva obiectul său, cum doar ea nu este determinată niciodată nemijlocit prin obiect şi reprezentarea lui, ci este o facultate menită să ne facem din regula raţiunii cauza motrice a unei acţiuni (prin care un obiect poate deveni real). Binele sau răul se raportează deci, bine zis, la acţiuni, nu la starea de simţire a persoanei. În acest fel, dacă ceva ar fi să fie bun sau rău, sau să fie considerat ca atare în înţeles absolut (şi în orice scop şi fără nici o altă condiţie), aceasta ar fi numai modul de făptuire, maxima voinţei, şi deci însăşi persoana făptuitoare, ca om bun sau rău, nu însă un lucru care ar putea fi numit aşa.

Oricât s-ar fi râs deci de stoicul care, cuprins de cele mai violente dureri de gută, striga: „Durere, oricât m-ai chinui de tare, totuşi eu nu voi mărturisi niciodată că tu eşti ceva rău!“ (*Böses*, κακόν, *malum*), el avea totuşi dreptate. Un rău (*Übel*) era aceasta, şi strigătul său o trăda; dar el n-avea nici o cauză să îngăduie că prin aceasta el ar avea în sine ceva rău (*Böses*); căci durerea nu scădea nici în cea mai neînsemnată măsură valoarea persoanei sale, ci numai valoarea stării sale. O singură minciună de care s-ar fi ştiut vinovat ar fi trebuit să-i abată curajul; dar durerea nu servea decât ca prilej să-l înalţe, dacă avea conştiinţa că şi-ar fi atras-o prin vreo faptă nedreaptă, făcându-se astfel vrednic de pedeapsă.

Ceea ce numim noi bun trebuie să fie, în judecata fiecărui om raţional, un obiect al facultăţii apetitive, iar rău, în ochii oricui, un obiect al dezgustului; prin urmare, în afară de simţ mai e nevoie, pentru această judecare, de raţiune. Aşa stau lucrurile cu adevărul în opoziţie cu

minciuna, aşa cu dreptatea în opoziţie cu silnicia etc. Putem numi însă un rău (*Übel*) ceva ce totuşi oricine trebuie să declare, uneori mijlocit, altă dată nemijlocit, că e un bine. Cel ce lasă să i se facă o operaţie chirurgicală o simte, fără îndoială, ca un rău (*Übel*). Dar, prin raţiune, el şi oricine o declară bună. Când cineva care necăjeşte şi neliniştеşte cu plăcere oameni paşnici îşi găseşte în sfârşit omul şi e achitat cu o bătaie zdravănă, aceasta este, fireşte, un rău (*Übel*), dar oricine aprobă această faptă şi o consideră în sine ca bună, chiar dacă n-ar mai avea alte urmări; ba chiar, acela ce primeşte loviturile trebuie să cunoască în raţiunea sa că bine i s-a întâmplat, deoarece el vede aici pusă în mod exact în aplicare proporţia între bunăstare şi buna purtare, pe care raţiunea i-o pune în mod inevitabil înaintea ochilor.

Cumpăneşte, fără îndoială, chiar *foarte mult* binele şi necazul (*Wohl und Weh*) nostru în judecarea raţiunii noastre practice, iar, în ceea ce priveşte natura noastră ca fiinţe sensibile, *toată* greutatea e pusă în *fericirea* noastră, dacă aceasta, cum o cere raţiunea în primul rând, nu e judecată după senzaţia trecătoare, ci după influenţa pe care o are această întâmplare asupra întregii noastre existenţe şi mulţumirii cu dânsa; dar totuşi nu *totul în general* stă în aceasta. Omul e o fiinţă nevoiaşă, întrucât aparţine lumii sensibile, iar din acest punct de vedere raţiunea sa are, fără îndoială, din partea sensibilităţii o sarcină pe care n-o poate refuza, anume de a se îngriji de interesul ei făcându-şi maxime şi în vederea vieţii acesteia, şi, pe cât se poate, şi a unei vieţi viitoare. Dar el nu este totuşi aşa în întregime animal pentru a fi indiferent faţă de tot ceea ce raţiunea spune pentru sine însăşi şi pentru a o întrebuinţa pe aceasta numai ca unealtă pentru satisfacerea trebuinţei sale ca fiinţă sensibilă. Căci la o valoare deasupra simplei animalităţi nu-l ridică nicidecum faptul că el are raţiune, dacă ea n-are să-i servească decât pentru ceea ce la animale săvârşeşte instinctul; ea n-ar fi, în acest caz, decât o manieră osebită de care s-ar fi servit natura spre a-l înzestra pe om pentru acelaşi scop pentru care ea a menit şi animalele, fără a-l destina pentru un scop mai înalt. În temeiul acestei întocmiri naturale hărăzite omului, el are deci, fireşte, nevoie de raţiune, spre a lua în orice timp în considerare binele şi necazul său (*Wohl und Weh*), dar el o mai are şi pentru o vocaţie mai înaltă. Prin raţiunea sa, anume, omul reflectează şi asupra a ceea ce este în sine bine sau rău şi asupra a ceea ce numai singura raţiune pură, cu totul neinteresată din punct de vedere sensibil, poate judeca. Şi nu numai că reflectează, dar el deosebeşte cu desăvârşire această judecare de cea dintâi, făcând din ea condiţia supremă a binelui şi răului.

În această judecare a binelui şi răului în sine, spre deosebire de ceea ce poate fi numit aşa numai în raportare la bine (*Wohl*) sau

rău (*Übel*), sunt hotărâtoare punctele ce urmează. Sau un principiu raţional e gândit chiar în sine ca temei de determinare a voinţei, fără a se considera obiectele posibile ale facultăţii apetitive (deci numai prin forma legală a maximei); în acest caz, acel principiu este lege practică *a priori* şi raţiunea pură se admite a fi practica pentru sine. Legea determină, în acest caz, *nemijlocit* voinţa, acţiunea potrivită ei este *bună în sine însăşi*, o voinţă a cărei maximă e totdeauna conformă cu această lege este *bună în mod absolut, pentru toată intenţia* şi este *condiţia supremă a tot ce e bun*. Sau un temei de determinare a facultăţii apetitive precedă maxima voinţei, care presupune un obiect al plăcerii şi al neplăcerii, deci ceva ce *desfată* sau *doare*. Maxima raţiunii de a promova plăcerea şi a evita neplăcerea determină acţiunile aşa cum sunt bune în raport cu înclinaţia noastră, deci numai în chip mijlocit (în vederea altui scop, ca mijloc pentru acesta). În acest caz, maximele nu pot fi numite niciodată legi, dar, totuşi, precepte practice raţionale. Scopul însuşi, desfătarea pe care o căutăm, nu este, în cazul din urmă, un *bine*, ci *ceva bun* (*Wohl*), nu un concept al raţiunii, ci un concept empiric despre un obiect al senzaţiei; dar întrebuinţarea mijlocului pentru aceasta, adică acţiunea (deoarece pentru aceasta se cere reflecţie raţională), se cheamă totuşi bună, dar nu în sens absolut, ci numai în raportare la sensibilitatea noastră în vederea sentimentului ei de plăcere şi de neplăcere; voinţa, însă, a cărei maximă e afectată prin aceasta, nu este o voinţă pură, care e îndreptată spre ceea ce îngăduie ca raţiunea pură să poată fi pentru sine însăşi practică.

Aici e locul să explicăm paradoxul metodei într-o critică a raţiunii practice: *că, anume, conceptul binelui şi răului (*Bösen*) nu poate fi determinat înaintea legii morale (care, după aparenţă, ar trebui chiar să se întemeieze pe dânsul), ci numai (cum se şi face aici) după dânsa şi printr-însa*. Căci, chiar dacă n-am şti că principiul moralităţii e o lege pură care determină *a priori* voinţa, noi ar trebui totuşi, pentru a nu admite pe degeaba (*gratis*) principii, să lăsăm, cel puţin la început, *nehotărâtă* chestiunea dacă voinţa are numai temeiuri de determinare empirice, sau are şi *a priori* temeiuri de determinare pure; căci e împotriva tuturor regulilor fundamentale ale metodei filosofice de a admite chiar de mai înainte ca hotărât ceea ce abia trebuie stabilit. Să presupunem, anume, că am vrea să pornim de la conceptul binelui spre a deduce din el legile voinţei. În acest caz, acest concept despre un obiect (considerat bun) l-ar arăta totodată pe acesta ca fiind singurul temei de determinare a voinţei. Cum însă acest concept n-ar avea o lege practică *a priori* drept criteriu, piatra de încercare a binelui sau a răului n-ar putea fi pusă în nimic altceva decât în acordul obiectului cu sentimentul nostru de plăcere sau de neplăcere, iar întrebuinţarea

raţiunii ar putea sta numai în a determina, pe de o parte, această plăcere sau neplăcere în întreaga legătură cu toate senzaţiile existenţei mele, pe de altă parte mijloacele menite să-mi procure obiectul lor. Cum însă ceea ce se potriveşte sentimentului plăcerii nu se poate stabili decât prin experienţă, iar legea practică ar trebui întemeiată, după cum s-a arătat, totuşi pe acel obiect ca condiţie, posibilitatea unor legi practice *a priori* ar fi de-a dreptul exclusă. Pricina este că se credea necesar de a se descoperi mai întâi un obiect pentru voinţă, al cărui concept de obiect bun ar trebui să constituie temeiul general, deşi empiric, de determinare a voinţei. Dar a fost doar necesar să cercetăm mai întâi dacă nu există şi *a priori* un temei de determinare a voinţei (care n-ar fi fost găsit niciodată altundeva decât într-o lege practică pură, şi anume întrucât aceasta prescrie maximelor simpla formă legală, fără considerarea unui obiect). Deoarece însă toată legea practică a fost întemeiată mai de înainte pe un obiect după conceptele binelui şi răului, acest obiect însă, fără lege premergătoare, nu putea fi gândit decât după concepte empirice, posibilitatea chiar numai de a gândi o lege practică pură ni s-a luat din capul locului. Dimpotrivă, dacă această lege ar fi fost căutată în mod analitic, s-ar fi găsit că nu conceptul binelui considerat ca obiect determină şi face posibilă legea morală, ci, invers, abia legea morală determină şi face posibil conceptul binelui, întru cât merită acest nume în sens absolut.

Această observaţie, care priveşte numai metoda celor mai înalte cercetări morale, este de însemnătate. Ea explică dintr-o dată temeiul ce prilejuieşte toate rătăcirile filosofilor cu privire la principiul suprem al moralei. Căci ei căutau un obiect al voinţei spre a-l face materie şi temei pentru o lege (care, în acest caz, ar fi urmat să fie temeiul de determinare a voinţei nu în chip nemijlocit, ci cu ajutorul acelui obiect pus în legătură cu sentimentul plăcerii şi al neplăcerii), în loc ca ei să fi căutat mai întâi o lege care să determine *a priori* şi nemijlocit voinţa, şi, abia în conformitate cu ea, obiectul. Şi, fie că aşezau acest obiect al plăcerii, care avea să constituie supremul concept al binelui, în fericire, în perfecţiune, în legea morală sau în voinţa lui Dumnezeu, principiul lor era totdeauna eteronomia, ei trebuiau să dea în mod inevitabil de condiţii empirice pentru o lege morală: deoarece obiectul lor, considerat ca temei nemijlocit de determinare a voinţei, ei nu-l puteau numi bun sau rău decât după relaţia sa nemijlocită cu sentimentul, care este totdeauna empirică. Numai o lege formală, adică o lege care nu prescrie raţiunii, ca condiţie supremă a maximelor, nimic altceva decât forma legislaţiei ei, poate fi *a priori* un temei de determinare a voinţei. Cei vechi trădau însă această eroare în chip deschis, prin faptul că ei îşi sprijineau cercetarea morală în întregime pe determinarea conceptului

despre *binele suveran*, deci al unui obiect, pe care ei vroiau apoi să-l facă temei de determinare a voinţei în legea morală. Dar abia cu mult în urmă, când legea morală a fost încercată mai de înainte pentru sine şi a fost justificată ca temei nemijlocit de determinare a voinţei, acest obiect poate fi înfăţişat voinţei, determinată acum *a priori* după forma ei, ceea ce ne vom încumeta să arătăm în Dialectica raţiunii practice pure. Cei moderni, la care problema binelui suveran a ieşit din uz, cel puţin pare a fi devenit numai o problemă secundară, ascund eroarea amintită mai sus (ca şi în multe alte cazuri) sub cuvinte nehotărâte. Cu toate acestea, din sistemele lor eroarea se vede ieşind la iveală, trădând doar pretutindeni eteronomia raţiunii practice, de unde nu poate răsări niciodată o lege morală poruncitoare *a priori* în chip universal.

Conceptele binelui şi răului, ca consecinţe ale determinării *a priori* a voinţei, presupun însă şi un principiu practic pur, deci o cauzalitate a raţiunii pure. În acest fel, ele nu se raportează de la început (cumva ca determinări ale unităţii sintetice, într-o conştiinţă, a diversului unor intuiţii date) la obiecte, ca conceptele pure ale intelectului sau categoriile raţiunii întrebuinţate din punct de vedere teoretic, ci, dimpotrivă, le presupun pe acestea ca date de mai înainte. Ele sunt toate *moduri* ale unei singure categorii, anume ale cauzalităţii, întrucât temeiul lor de determinare stă în reprezentarea raţională a unei legi a lor, pe care, ca lege a libertăţii, raţiunea şi-o dă sieşi, dând astfel *a priori* dovadă că e practică. Acţiunile însă stau, *pe de o parte*, într-adevăr sub o lege, care nu este o lege naturală, ci o lege a libertăţii, prin urmare aparţin comportamentului unor fiinţe inteligibile, *pe de altă parte*, însă, aparţin totuşi, ca întâmplări în lumea sensibilă, fenomenelor. Prin urmare, determinările unei raţiuni practice se vor putea aplica numai cu privire la cea din urmă. Aplicarea se va face, desigur, în conformitate cu categoriile intelectului, dar nu în scopul unei întrebuinţări teoretice a lui, spre a aduce *a priori* sub o conştiinţă diversul *intuiţiei* (sensibile), ci numai spre a supune *a priori* diversul *dorinţelor* sub unitatea conştiinţei unei raţiuni practice care porunceşte în legea morală sau a unei voinţe pure.

Aceste *categorii ale libertăţii*, căci aşa le vom numi în locul acelor concepte teoretice ce reprezintă categoriile naturii, au o întâietate vădită faţă de cele din urmă. Acestea, anume, sunt numai forme de gândire, care nu fac decât să arate în chip nehotărât, prin concepte generale, obiecte în general pentru orice intuiţie posibilă pentru noi. Categoriile intelectului, însă, sunt îndreptate spre determinarea unei *voiri libere* (căreia nu i se poate da, ce-i drept, nici o intuiţie pe deplin corespunzătoare, dar care, ceea ce nu se petrece la nici un concept al întrebuinţării teoretice a facultăţii noastre cognitive, se întemeiază

a priori pe o lege practică pură). Ca concepte practice elementare, deci, aceste categorii nu se întemeiază pe forma intuiţiei (spaţiu şi timp), care nu e cuprinsă în raţiunea însăşi, ci trebuie luată din altă parte, anume de la sensibilitate, ci se sprijină pe *forma dată a unei voinţe pure* cuprinsă în raţiune, deci chiar în facultatea de gândire. Şi, cum în toate preceptele raţiunii practice pure e vorba numai de *determinarea voinţei*, nu de condiţiile naturale (ale puterii practice) pentru *înfăptuirea intenţiei ei*, conceptele practice *a priori* devin, cu privire la supremul principiu al libertăţii, de îndată cunoaşteri, nefiind silite să aştepte intuiţii care să le dea un înţeles. Cauza acestui fapt curios este că aceste concepte produc ele însele realitatea la care se raportează (dispoziţia voinţei), ceea ce nu este nicidecum treaba conceptelor teoretice. Dar trebuie să însemnăm bine că aceste categorii privesc numai raţiunea practică în general, mergând astfel, în ordinea lor, de la cele încă nedeterminate din punct de vedere moral şi condiţionate din punct de vedere sensibil, la cele care, necondiţionate din punct de vedere sensibil, sunt determinate numai prin legea morală.

Tabelul categoriilor libertăţii
privind conceptele binelui şi răului

1
ale CANTITĂŢII
Subiectiv, după maxime (*consideraţiuni ale voinţei* individului)
Obiectiv, după principii (*precepte*)
Principii obiective, precum şi subiective *a priori* ale libertăţii (*legi*)

2
ale CALITĂŢII
Reguli practice ale *săvârşirii (praeceptivae)*
Reguli practice ale *opririi (prohibitivae)*
Reguli practice ale excepţiilor (*exceptivae*)

3
ale RELAŢIEI
Privind *personalitatea*
Privind *starea* persoanei
Privind starea unei persoane *faţă de* cea a alteia

4
ale MODALITĂŢII
Ceea ce e îngăduit şi ceea ce e neîngăduit
Datoria şi ceea ce e împotriva datoriei
Datoria *perfectă* şi *imperfectă*

Se vede aici de îndată că, în acest tabel, libertatea e considerată ca un mod de cauzalitate, care însă nu e supus unor temeiuri empirice de determinare, cu privire la acţiunile posibile prin ea ca fenomene în lumea sensibilă, deci că ea se referă la categoriile posibilităţii lor naturale. În acelaşi timp, fiecare categorie e luată într-un mod atât de general, încât temeiul de determinare a acelei cauzalităţi poate fi socotit şi ca stând în afara lumii sensibile, întemeiată în libertate ca însuşire a unei fiinţe sensibile. În urmă, categoriile modalităţii înlesnesc trecerea de la principii practice în general la cele ale moralităţii, dar numai din punct de vedere *problematic*, până ce, apoi, acestea pot fi expuse, abia prin legea morală, în mod *dogmatic*.

Nu mai adaug aici nimic pentru explicarea tabelului de faţă, el fiind pentru sine destul de uşor de înţeles. O atare clasificare făcută după principii e foarte folositoare pentru orice ştiinţă, pe baza temeiniciei şi clarităţii ei. Aşa se ştie, de exemplu, din tabelul de mai sus şi din primul număr al lui, de îndată, de unde trebuie să începem în reflecţii practice: de la maxime, pe care oricine le întemeiază pe înclinaţia sa, de la precepte, care sunt valabile pentru un gen de fiinţe raţionale întrucât ele se acordă în anumite înclinaţii, şi, în sfârşit, de la legea care e valabilă pentru toţi, fără a se considera înclinaţiile lor etc. În acest fel, avem o privire asupra întregului plan despre ceea ce avem de săvârşit, chiar asupra fiecărei chestiuni a filosofiei practice care e de dezlegat şi, în acelaşi timp, asupra ordinii ce e de observat.

Despre tipica puterii de judecare practice pure

Conceptele binelui şi răului dau, ele abia, voinţei un obiect. Ele însele stau însă sub o regulă practică a raţiunii, care, dacă e raţiune pură, determină voinţa *a priori* cu privire la obiectul ei. Spre a hotărî dacă o acţiune posibilă pentru noi în lumea sensibilă constituie cazul ce stă sau nu sub regulă, pentru aceasta avem nevoie de putere de judecare practică, prin care ceea ce în regulă s-a spus în general (*in abstracto*) se aplică la o acţiune *in concreto*. Dar o regulă practică a raţiunii pure priveşte, ca *practică, mai întâi* existenţa unui obiect, şi, *în al doilea rând*, ca *regulă practică* a raţiunii pure, cuprinde în sine necesitate cu privire la existenţa acţiunii. Această regulă practică este

deci lege practică, şi anume nu lege naturală prin temeiuri empirice de determinare, ci o lege a libertăţii, după care voinţa să fie determinabilă în mod independent de tot ce e empiric (numai prin reprezentarea unei legi în general şi forma ei). Dar, cum toate cazurile date pentru acţiuni posibile nu pot fi decât empirice, adică aparţinând experienţei şi naturii, ar fi absurd să vrem a întâlni în lumea sensibilă un caz care, deoarece din acest punct de vedere stă totdeauna sub legea naturală, să îngăduie totuşi să i se aplice legea libertăţii, şi la care s-ar putea aplica ideea suprasensibilă a binelui moral, care ar urma să fie înfăţişată aici *in concreto*. Aşadar, puterea de judecare a raţiunii practice pure e supusă aceloraşi dificultăţi ca şi cea a raţiunii teoretice pure. Aceasta din urmă însă avea totuşi la îndemână un mijloc de a scăpa din încurcătură. Întrucât, anume, cu privire la întrebuinţarea teoretică, hotărâtoare erau intuiţiile la care s-ar putea aplica concepte intelectuale pure, astfel de intuiţii (deşi numai de obiecte ale simţurilor) pot fi date totuşi *a priori*, deci, în ceea ce priveşte legătura diversului într-însele, în conformitate cu conceptele intelectuale pure *a priori* (ca *scheme*). Dimpotrivă, binele moral este, după obiect, ceva suprasensibil, pentru care deci nu poate fi găsit nimic corespunzător în intuiţia sensibilă. De aceea, puterea de judecare de sub legile raţiunii practice pare a fi supusă unor dificultăţi osebite, care se întemeiază pe faptul că o lege a libertăţii urmează să fie aplicată la acţiuni considerate ca evenimente ce se petrec în lumea sensibilă şi aparţin deci, din acest punct de vedere, naturii.

Dar se deschide totuşi aici o perspectivă favorabilă pentru puterea de judecare practică pură. La subsumarea unei acţiuni posibile mie în lumea sensibilă sub o lege practică pură, nu e vorba de posibilitatea *acţiunii* ca eveniment în lumea sensibilă; căci aceasta intră în judecarea întrebuinţării teoretice a raţiunii după legea cauzalităţii, a unui concept intelectual pur, pentru care ea are o *schemă* în intuiţia sensibilă. Cauzalitatea fizică sau condiţia sub care se petrece acţiunea face parte din conceptele naturii, a căror schemă o schiţează puterea de imaginaţie transcendentală. Aici însă nu este vorba de schema unui caz după legi, ci de schema (dacă acest cuvânt se potriveşte aici) unei legi înseşi; deoarece *determinarea voinţei* (nu acţiunea în raportare la rezultatul ei) leagă, numai prin lege, fără alt temei de determinare, conceptul cauzalităţii de cu totul alte condiţii decât sunt cele ce constituie nexul natural.

Legii naturale, ca unei legi căreia îi sunt supuse obiectele intuiţiei sensibile ca atare, trebuie să-i corespundă o schemă, adică un procedeu general al puterii de imaginaţie (de a înfăţişa *a priori* simţurilor conceptul intelectual pur pe care-l stabileşte legea). Dar legii libertăţii (ca unei cauzalităţi care nu este nicidecum condiţionată în chip sensibil), deci şi conceptului binelui necondiţionat, nu i se poate da ca suport nici o

intuiţie, deci nici o schemă în scopul aplicării sale *in concreto*. Prin urmare, legea morală nu are nici o altă facultate cognitivă care să-i mijlocească aplicarea la obiecte ale naturii, decât intelectul (nu puterea de imaginaţie). Intelectul însă nu poate da unei idei a raţiunii o *schemă* a sensibilităţii, ci o lege, dar totuşi o lege care poate fi înfăţişată *in concreto* prin obiecte ale simţurilor, prin urmare o lege naturală, dar numai după forma ei, ca lege în scopul puterii de judecare. Această lege o putem numi *tipul* legii morale.

Regula puterii de judecare sub legi ale raţiunii practice pure este aceasta: Întreabă-te pe tine însuţi dacă ai putea cumva socoti ca posibilă, prin voinţa ta, acţiunea pe care ţi-o propui, ea urmând să se săvârşească după o lege a naturii, din care tu însuţi ai fi o parte. După această regulă judecă, într-adevăr, oricine, dacă acţiunile sunt bune sau rele din punct de vedere moral. Astfel se spune: Cum, dacă *oricine*, când crede a-şi dobândi un folos, şi-ar îngădui să înşele, sau s-ar crede în drept să-şi curme viaţa, îndată ce l-a cuprins un dezgust desăvârşit de a trăi, sau ar privi cu deplină nepăsare la nevoia altora, şi tu ai face parte dintr-o astfel de ordine a lucrurilor, ai fi tu oare în ea cu asentimentul voinţei tale? Dar fiecare ştie prea bine că, dacă-şi îngăduie pe ascuns o înşelare, de aceea nu o va face chiar fiecare, sau, dacă *e*, neobservat, fără inimă, nu va fi de îndată fiecare şi faţă de dânsul aşa; de aceea, această comparaţie a maximei acţiunilor sale cu o lege naturală universală nici nu este temeiul de determinare a voinţei. Dar această lege este totuşi un *tip* al judecării maximei după principii morale. Dacă maxima acţiunii nu este de aşa fel încât să poată susţine încercarea prin forma unei legi naturale în general, ea este imposibilă din punct de vedere moral. Aşa judecă şi intelectul cel mai de rând; căci pe *legea naturală* se sprijină toate judecăţile sale cele mai obişnuite, chiar judecăţile experienţei. El are deci totdeauna la îndemână această lege, numai că, în cazurile în care urmează să se judece asupra cauzalităţii din libertate, el consideră acea *lege naturală* numai ca tip al unei *legi a libertăţii*, deoarece el n-ar putea procura legii unei raţiuni practice pure întrebuinţarea în aplicare fără a avea la îndemână ceva ce i-ar servi ca exemplu în cazul dat de experienţă.

E deci îngăduit să întrebuinţăm *natura lumii sensibile ca tip al unei naturi inteligibile*, câtă vreme, numai, nu întind asupra acesteia intuiţiile şi ceea ce depinde de ele, ci raportez la ea numai *forma legalităţii* în general (al cărei concept se găseşte şi în întrebuinţarea cea mai comună a raţiunii, dar nu poate fi cunoscut ca determinat *a priori* în nici o altă intenţie decât pentru întrebuinţarea practică pură a raţiunii). Căci legile ca atare sunt, din acest punct de vedere, identice, de oriunde ar lua temeiurile lor de determinare.

De altminteri, din tot ce e inteligibil, absolut nimic nu are realitate decât libertatea (prin mijlocirea legii morale), şi chiar ea, numai întrucât e o presupoziţie nedespărţită de legea morală. Mai apoi, toate obiectele inteligibile spre care, după indicaţia acelei legi, raţiunea ne-ar mai putea conduce cumva, n-au nici ele pentru noi realitate decât în scopul aceleiaşi legi şi al întrebuinţării raţiunii practice pure. Aceasta însă e în drept şi e şi silită să întrebuinţeze natura (după forma ei intelectuală pură) ca tip al puterii de judecare.

În acest fel, nota de faţă serveşte pentru a opri ca ceea ce aparţine numai *tipicii* conceptelor să nu fie socotit chiar între concepte. Aceasta deci, ca tipică a puterii de judecare, ne apără de *empirismul* raţiunii practice, care pune conceptele practice ale binelui şi răului numai în rezultatele empirice (în aşa-zisa fericire). Nu tăgăduim însă că aceste rezultate şi urmările utile infinite ale unei voinţe determinate prin ajutor propriu, când ea s-ar face pe sine însăşi totodată lege naturală universală, pot servi într-adevăr ca tip pe deplin potrivit pentru binele moral, dar nu sunt totuşi identice cu acesta. Tot această tipică ne scuteşte şi de *misticismul* raţiunii practice, care face schemă din ceea ce servea numai ca *simbol*, adică pune intuiţii reale şi totuşi nu sensibile (ale unui imperiu invizibil al lui Dumnezeu) la baza aplicării conceptelor morale, rătăcind astfel în transcendent. Întrebuinţării conceptelor morale i se potriveşte numai *raţionalismul* puterii de judecare, care nu ia din natura sensibilă nimic altceva decât ceea ce raţiunea pură poate gândi şi pentru sine, adică legalitatea, iar în cea suprasensibilă raţionalismul nu pune nimic decât ceea ce, invers, se poate într-adevăr înfăţişa în lumea sensibilă după regula formală a unei legi naturale în general. Dar apărarea împotriva *empirismului* raţiunii practice este cu mult mai importantă şi mai vrednică de recomandat, deoarece *misticismul* totuşi se mai împacă cu puritatea şi sublimitatea legii morale, şi cum, pe lângă aceasta, nu e nici lucru firesc şi potrivit cu mentalitatea de rând ca puterea de imaginaţie să fie încordată până la intuiţii suprasensibile, prin urmare, din această parte primejdia nu e atât de generală. Dimpotrivă, empirismul distruge din rădăcină moralitatea în felul de gândire (în care, şi nu numai în acţiuni, stă înalta valoare pe care poate şi ar trebui să şi-o dobândească omenirea prin ea), punând în locul datoriei cu totul altceva, anume un interes empiric, care formează în general obiectul de schimb între înclinaţii. Înclinaţiile însă (orice înfăţişare ar lua), când sunt înălţate la demnitatea unui principiu practic suprem, degradează omenirea, iar cum ele totuşi se potrivesc atât de bine mentalităţii tuturor, empirismul este, chiar din această pricină, cu mult mai primejdios decât toată divagarea mistică, deoarece aceasta nu poate forma niciodată o stare durabilă a multor oameni.

Capitolul III
Despre mobilurile raţiunii practice pure

Esenţialul oricărei valori morale a acţiunilor stă în aceea *ca legea morală să determine nemijlocit voinţa*. Dacă determinarea voinţei se face, ce-i drept, *în conformitate* cu legea morală, dar numai prin mijlocirea unui sentiment, de orice fel ar fi, care trebuie presupus pentru ca legea să devină un temei îndestulător de determinare a voinţei, deci nu se face *de dragul legii*, acţiunea va avea *legalitate*, dar nu *moralitate*. Prin termenul de *mobil (elater animi)* înţelegem aici temeiul subiectiv de determinare a voinţei unei fiinţe a cărei raţiune nu este, chiar în virtutea naturii ei, în mod necesar conformă cu legea obiectivă. Din aceasta urmează mai întâi că voinţei divine nu-i putem atribui nicidecum un mobil, mobilul voinţei umane însă (şi al fiinţei raţionale create de voinţa divină) nu poate fi niciodată altceva decât legea morală. Prin urmare, temeiul obiectiv de determinare trebuie să fie, totdeauna şi el singur, totodată temeiul subiectiv suficient de determinare a acţiunii, pentru ca aceasta să nu împlinească numai *litera* legii, fără a cuprinde *spiritul** ei.

În scopul legii morale, deci, şi spre a-i dobândi acesteia influenţă asupra voinţei, nu trebuie să căutăm alt mobil unde ne-am putea lipsi de cel al legii morale, căci, de altfel, acestea toate ar produce numai prefăcătorie fără statornicie. Ba e chiar *primejdios* să lăsăm să mai lucreze, fie şi numai *pe lângă* legea morală, şi câteva alte mobiluri (ca cel al interesului). Aşadar, nu ne rămâne altceva decât să statornicim cu îngrijire în ce fel legea morală să devină mobil şi, devenind, ce se petrece cu facultatea apetitivă a omului ca efect al acelui temei de determinare a ei. Căci în ce fel o lege poate fi pentru sine şi nemijlocit temei de determinare a voinţei (ceea ce e doar esenţialul a toată moralitatea), aceasta este o problemă de nedezlegat pentru raţiunea umană şi identică cu chestiunea: cum e posibilă o voinţă liberă. Prin urmare, nu vom avea să arătăm *a priori* pe ce temei legea morală este în sine un mobil, ci, întrucât ea este un mobil, ce produce ea în minte (mai bine spus, trebuie să producă).

Esenţialul oricărei determinări a voinţei prin legea morală este ca ea, ca voinţă liberă, deci nu numai fără colaborarea unor impulsuri sensibile, ci chiar cu respingerea tuturor impulsurilor şi oprirea tuturor

---

* Despre orice acţiune legală care totuşi nu s-a săvârşit de dragul legii, se poate spune că ea este bună din punct de vedere moral numai după *literă*, dar nu după *spirit* (mentalitate).

înclinaţiilor, întrucât ar putea fi potrivnice acelei legi, să fie determinată numai prin lege. Într-atâta deci efectul legii morale ca mobil este numai negativ, şi ca atare acest mobil poate fi cunoscut *a priori*. Căci orice înclinaţie şi orice impuls sensibil se întemeiază pe sentiment, iar efectul negativ asupra sentimentului (prin oprirea înclinaţiilor) este el însuşi sentiment. Prin urmare, noi putem înţelege *a priori* că legea morală, ca temei de determinare a voinţei, prin faptul că păgubeşte toate înclinaţiile noastre, trebuie să producă un sentiment care poate fi numit durere. Aici ni se înfăţişează primul, şi poate unicul caz, când putem determina din concepte *a priori* relaţia unei cunoaşteri (aici e a unei raţiuni practice pure) cu sentimentul plăcerii şi al neplăcerii. Toate înclinaţiile împreună (care mai pot fi prinse, fără îndoială, într-un sistem suportabil, şi a căror satisfacere se numeşte apoi fericire proprie) constituie egoismul (*solipsismus*). Acesta este sau cel al *iubirii de sine*, al unei *bunăvoinţe* nemărginite faţă de sine însuşi (*philantia*), sau cel al *plăcerii de sine* (*arrogantia*). Aceea se mai cheamă osebit *amor propriu*, aceasta – *vanitate*. Raţiunea practică pură aduce numai *ştirbire* iubirii proprii, mărginind-o pe aceasta, ca fiind naturală şi trezită în noi încă dinaintea legii morale, numai la condiţia acordului cu această lege; în acest caz, ea e numită *iubire de sine raţională*. Dar vanitatea ea o *doboară* chiar, dat fiind că toate pretenţiile preţuirii de sine care se ivesc înaintea acordului cu legea morală sunt fără valoare şi fără nici o îndreptăţire, deoarece doar certitudinea unei mentalităţi ce se acordă cu această lege e întâia condiţie a toată valoarea persoanei (cum vom explica în curând mai limpede), astfel încât toată pretenţia manifestată înaintea ei este falsă şi potrivnică legii. Dispoziţia spre preţuirea de sine aparţine însă înclinaţiilor cărora legea morală le aduce ştirbire, întrucât aceea se întemeiază numai pe sensibilitate. Prin urmare, legea morală doboară vanitatea. Această lege este însă totuşi ceva pozitiv în sine, anume forma unei cauzalităţi intelectuale, adică a libertăţii. În opoziţie cu contrariul său subiectiv, anume cu înclinaţiile din noi, legea morală, *slăbind* vanitatea, este un obiect al *respectului*, şi *doborând-o* chiar, adică umilind-o, ea este un obiect al celui mai înalt *respect*, deci şi temeiul unui sentiment pozitiv care nu este de origine empirică şi e cunoscut *a priori*. Prin urmare, respectul pentru legea morală este un sentiment produs printr-un temei intelectual, şi acest sentiment este singurul pe care-l cunoaştem cu desăvârşire *a priori* şi a cărui necesitate o putem înţelege.

Am văzut în capitolul precedent că tot ce se înfăţişează *înaintea* legii morale ca obiect al voinţei e exclus prin această lege însăşi ca supremă condiţie a raţiunii practice dintre temeiurile de determinare a voinţei, sub numele binelui necondiţionat. Numai forma practică,

ce stă în potrivirea maximelor pentru legislaţia universală, determină abia ceea ce e bine în sine şi în chip absolut şi întemeiază maxima unei voinţe pure, care singură este bună în orice intenţie. Noi găsim însă natura noastră de fiinţe sensibile aşa întocmită încât materia facultăţii apetitive (obiectele înclinaţiei, fie ale nădejdii sau fricii) se impune mai întâi, şi insul nostru determinabil din punct de vedere patologic, deşi e prin maximele sale cu desăvârşire incapabil pentru legislaţia universală, se străduieşte totuşi, ca şi cum ar constitui insul nostru întreg, să-şi manifeste pretenţiile mai înainte şi ca cele dintâi şi originare. Această dispoziţie a omului de a face din sine însuşi, după temeiurile subiective ale voirii sale, temeiul obiectiv de determinare a voinţei în general, o putem numi *iubire de sine*, care, dacă se face legislatoare şi principiu practic necondiţionat, se poate chema *vanitate*. Legea morală, însă, care singură e într-adevăr (adică în orice intenţie) obiectivă, exclude cu desăvârşire influenţa iubirii de sine asupra principiului practic suprem, aducând nemărginită ştirbire vanităţii, care prescrie, ca legi, condiţiile subiective ale celei dintâi. Ceea ce ştirbeşte însă vanitatea noastră în propria noastră judecată, aceasta umileşte. Prin urmare, legea morală umileşte în mod inevitabil orice om, acesta comparând cu ea dispoziţia sensibilă a naturii sale. Ceea ce, reprezentat *ca temei de determinare a voinţei noastre*, ne umileşte în conştiinţa noastră de sine, trezeşte, întrucât e pozitiv şi temei de determinare, pentru sine *respect*. Prin urmare, legea morală este, şi din punct de vedere subiectiv, un temei al respectului. Tot ce se întâlneşte însă în iubirea de sine aparţine înclinaţiei, iar toată înclinaţia se întemeiază pe sentimente, deci ceea ce ştirbeşte în iubirea de sine toate înclinaţiile împreună are, prin aceasta, în mod necesar influenţă asupra sentimentului. În acest fel, noi pricepem cum e posibil să înţelegem *a priori* că legea morală, oprind înclinaţiile şi dispoziţia de a le face condiţie practică supremă, adică iubirea de sine, cu totul de la legislaţia supremă, poate exercita asupra sentimentului o acţiune care e, pe de o parte, numai *negativă*, pe de altă parte, şi anume cu privire la temeiul limitativ al raţiunii practice, e *pozitivă*. În această acţiune nu trebuie presupus nici un fel osebit de sentiment, sub numele unui sentiment practic sau moral, care ar fi să preceadă legea morală şi să stea la baza ei.

Acţiunea negativă asupra sentimentului (a neplăcerii) este, ca toată influenţa asupra lui şi ca orice sentiment în general, *patologică*. Ca acţiune însă din partea conştiinţei morale, prin urmare în raportare la o cauză inteligibilă, anume la subiectul raţiunii practice pure socotită legislatoare supremă, acest sentiment al unui subiect raţional afectat de înclinaţii se cheamă, desigur, umilire (dispreţ intelectual), dar în raportare la temeiul pozitiv al ei, la lege, se cheamă în acelaşi timp respect

pentru aceasta. Pentru această lege nu se iveşte nici un sentiment, ci în judecata raţiunii, întrucât înfrânge împotrivirea, înlăturarea unei piedici dobândeşte valoarea unei înlesniri pozitive a cauzalităţii. De aceea, acest sentiment mai poate fi numit şi un sentiment de respect pentru legea morală, din amândouă temeiurile, însă, un *sentiment moral*.

Legea morală deci este temei formal de determinare a acţiunii prin raţiune practică pură, ea este, apoi, într-adevăr, şi temei material, dar numai obiectiv, de determinare a obiectelor acţiunii sub numele binelui şi răului. Tot aşa, însă, ea este şi temei subiectiv de determinare, adică mobil pentru acţiune, având influenţă asupra moralităţii subiectului şi producând un sentiment care înlesneşte influenţa legii asupra voinţei. Aici nu se iveşte în subiect de mai înainte nici un sentiment ce ar fi îndreptat spre moralitate. Căci aceasta e cu neputinţă, deoarece tot sentimentul e sensibil; mobilul mentalităţii morale însă trebuie să fie liber de orice condiţie sensibilă. Dimpotrivă, sentimentul sensibil, pe care se întemeiază toate înclinaţiile noastre, este, fireşte, condiţia acelei senzaţii pe care-o numim respect, dar cauza determinării sale se găseşte în raţiunea practică pură, iar această senzaţie, din cauza originii sale, nu se poate spune că e produsă în mod patologic, ci trebuie socotită ca *produsă în mod practic*. Căci reprezentarea legii morale luând iubirii de sine influenţa şi vanităţii – iluzia, piedica raţiunii practice pure slăbeşte, şi se iveşte în judecata raţiunii reprezentarea superiorităţii *legii* ei obiective faţă de impulsurile sensibilităţii, prin urmare preponderenţa legii (cu privire la o voinţă afectată prin sensibilitate) prin înlăturarea contraponderii sensibile. Şi, astfel, respectul pentru lege nu este mobil spre moralitate, ci el *este* moralitatea însăşi, din punct de vedere subiectiv considerat ca mobil, întrucât raţiunea practică pură, tăgăduindu-i iubirii de sine, în opoziţie cu dânsa, toate pretenţiile, dobândeşte autoritate legii, care are acum singură influenţă. Aici e de observat că respectul este acţiune asupra sentimentului, deci asupra sensibilităţii unei fiinţe raţionale. Prin urmare, respectul presupune acea sensibilitate, deci şi existenţa finită a unor astfel de fiinţe, cărora legea morală le impune respect. De aici urmează că unei fiinţe supreme sau şi uneia libere de orice sensibilitate, căreia deci aceasta nu-i poate fi o piedică a raţiunii practice, nu i se poate atribui respect pentru *lege*.

Acest sentiment (sub numele de moral) e produs deci numai prin raţiune. El nu serveşte pentru judecarea acţiunilor sau chiar cumva pentru întemeierea legii morale obiective înseşi, ci numai pentru mobil de a şi-l face în sine maximă. Ce nume mai potrivit i-am putea da acestui sentiment straniu, care nu poate fi comparat cu nici un sentiment patologic? El este de un aşa fel osebit, încât pare a sta numai în slujba raţiunii, şi anume a raţiunii practice pure.

Respectul priveşte totdeauna numai persoane, niciodată lucruri. Cele din urmă pot trezi în noi *înclinaţie* şi, dacă sunt animale (de exemplu, cai, câini etc.), chiar *dragoste*, sau şi *frică*, precum marea, un vulcan, o fiară, dar niciodată *respect*. Ceva ce se apropie mai mult de acest sentiment este *admiraţia*, iar aceasta ca afect, mirarea, se poate îndrepta şi spre lucruri, de exemplu munţi înalţi până la cer, mărimea, mulţimea şi depărtarea corpurilor cereşti, puterea şi iuţeala multor animale etc. Dar toate acestea nu sunt respect. Şi un om poate fi pentru mine obiect al iubirii, fricii sau admiraţiei, chiar până la mirare, şi totuşi, din această cauză, nu un obiect al respectului. Dispoziţia lui glumeaţă, curajul şi forţa lui, puterea legată de rangul pe care-l are între ceilalţi oameni îmi pot inspira astfel de senzaţii, lipseşte însă totuşi respectul interior faţă de dânsul. *Fontenelle* zice: *Înaintea unui nobil eu mă plec, dar spiritul meu nu se pleacă*. Eu pot să adaug: Înaintea unui om de jos, cetăţean de rând, la care observ o cinste a caracterului într-o măsură anumită cum nu o ştiu despre mine însumi, *spiritul meu se pleacă*, fie că vreau sau nu vreau, şi oricât de sus aş purta capul spre a-l face să nu uite superioritatea mea. De ce aceasta? Pilda sa îmi înfăţişează o lege care doboară vanitatea mea, când compar această pildă cu purtarea mea, şi a cărei observare, deci *posibilitate de înfăptuire*, o văd dovedită prin faptă înaintea mea. Ba, chiar dacă am conştiinţa unui grad egal de onestitate, respectul tot rămâne. Căci, cum la om tot binele este totdeauna plin de lipsuri, legea, făcută intuitivă printr-o pildă, doboară totuşi oricând mândria mea, pentru care omul pe care-l văd înaintea mea dă măsura. Căci greşelile lui pe care le-ar mai fi având nu-mi sunt cunoscute aşa cum le cunosc pe ale mele, şi el îmi apare deci într-o lumină mai curată. *Respectul* este un tribut pe care nu-l putem refuza meritului, fie că vrem sau nu vrem; chiar dacă în afară nu-l manifestăm, totuşi nu ne putem opri să nu-l simţim în interior.

Respectul e atât de *puţin* un sentiment de *plăcere*, încât numai cu neplăcere ne lăsăm în voia lui cu privire la om. Căutăm să găsim ceva ce ne-ar putea uşura povara lui, o dojană oarecare, spre a ne despăgubi de umilirea pe care-o suferim printr-o astfel de pildă. Înşişi morţii, mai ales dacă exemplul lor pare inimitabil, nu sunt totdeauna asiguraţi împotriva acestei critici. Chiar legea morală însăşi, *în maiestatea sa solemnă*, e expusă acestei porniri de a ne apăra de respectul faţă de dânsa. Am crede, poate, că e de atribuit altei cauze pentru care am vrea s-o înjosim la o înclinaţie intimă a noastră, şi că din alte cauze toţi se străduiesc să facă din ea un precept preferat al propriului nostru interes bine înţeles, decât că vrem să scăpăm de

respectul ce ne intimidează, punându-ne înainte cu atâta severitate propria noastră nevrednicie? Cu toate acestea, respectul cuprinde, pe de altă parte, iarăşi *aşa de puţin neplăcere*, încât, dacă am părăsit odată vanitatea şi am îngăduit respectului influenţă practică, nu ne putem sătura privind măreţia acestei legi, iar sufletul crede a se înălţa pe sine însuşi în măsura în care vede legea sfântă înălţată deasupra sa şi natura sa fragilă. Talente mari şi o activitate potrivită lor pot produce, ce-i drept, de asemenea respect sau un sentiment analog lui, şi e şi prea cuviincios să le dedicăm acest respect, şi aici se pare că admiraţia este identică cu acea senzaţie. Dar, privind mai de aproape, vom observa că totdeauna rămâne nehotărât care este, în abilitate, partea talentului înnăscut şi care a culturii dobândite prin sârguinţă proprie. În acest fel, raţiunea ne prezintă abilitatea ca fiind probabil un rod al culturii, deci al meritului, ceea ce scade simţitor vanitatea noastră şi sau ne face reproşuri în această privinţă, sau ne impune urmarea unui atare exemplu în felul cum ni se potriveşte nouă. El nu este deci simplă admiraţie, acest respect pe care-l arătăm unei astfel de persoane (de fapt legii, care ne pune în faţă pilda sa). Aceasta se confirmă prin faptul că plebea amatorilor, când crede a fi auzit de undeva despre răutatea caracterului unui atare om (ca, de exemplu, *Voltaire*), aruncă tot respectul faţă de dânsul, pe când adevăratul savant îl mai simte totuşi cel puţin din punct de vedere al talentelor lui, deoarece el însuşi e prins într-o afacere şi o ocupaţiune care îi impune, aşa-zicând, ca lege imitarea aceluia.

Respectul pentru legea morală este deci singurul şi totodată neîndoielnicul mobil moral, cum acest sentiment nici nu este îndreptat spre un obiect în alt fel decât din acest temei. Mai întâi, legea morală determină în mod obiectiv şi nemijlocit voinţa în judecata raţiunii; libertatea, a cărei cauzalitate nu e determinabilă decât prin lege, stă însă chiar în faptul că ea limitează toate înclinaţiile, deci preţuirea persoanei înseşi la condiţia observării legii ei pure. Această limitare exercită însă o acţiune asupra sentimentului, producând o senzaţie de neplăcere, care poate fi cunoscută *a priori*. Dar această acţiune este, pe de o parte, numai *negativă*, întrucât, izvorâtă din influenţa unei raţiuni practice pure, ştirbeşte în primul rând activitatea subiectului în măsura în care înclinaţiile sunt temeiurile pentru determinarea sa, deci scade opinia valorii lui personale (care, lipsindu-i acordul cu legea morală, se reduce la nimic). Din această cauză, efectul acţiunii acestei legi asupra sentimentului este numai umilire, pe care o înţelegem deci într-adevăr *a priori*, dar în care nu putem cunoaşte puterea legii practice pure ca mobil, ci numai împotrivirea faţă de mobilurile sensibilităţii. Dar această lege este, pe de altă parte, totuşi

pozitivă, adică în reprezentarea raţiunii pure un temei nemijlocit de determinare a voinţei, prin urmare acea umilire se iveşte numai cu privire la puritatea legii. Aşa fiind, scăderea pretenţiilor preţuirii de sine din punct de vedere moral, adică umilirea în partea sensibilă, este o înălţare a preţuirii morale, adică practice, a legii înseşi în partea intelectuală, într-un cuvânt, respect pentru lege, deci şi, după cauza sa intelectuală, un sentiment pozitiv care e cunoscut *a priori*. Căci orice scădere a piedicilor unei activităţi este o înlesnire a acestei activităţi înseşi. Recunoaşterea legii morale însă este conştiinţa unei activităţi a raţiunii practice din temeiuri obiective, care numai de aceea nu-şi manifestă influenţa în acţiuni, pentru că o opresc cauze subiective (patologice). Aşadar, respectul pentru legea morală trebuie să fie considerat şi ca o acţiune pozitivă, dar indirectă a ei asupra sentimentului, întrucât respectul slăbeşte influenţa potrivnică a înclinaţiilor prin umilirea vanităţii, deci ca temei subiectiv al activităţii, adică *mobil* pentru observarea legii, şi ca temei pentru maxime ale unui trai potrivit cu ea. Din conceptul unui mobil răsare cel al unui *interes*, care nu se atribuie niciodată unei fiinţe decât dacă are raţiune, şi care înseamnă un *mobil* al voinţei, întrucât *e reprezentat prin raţiune*. Cum într-o voinţă bună din punct de vedere moral legea însăşi trebuie să fie mobilul, *interesul moral* este un interes pur, liber de simţuri, al simplei raţiuni practice. Pe conceptul unui interes se întemeiază şi cel al unei *maxime*. Aceasta este deci adevărată din punct de vedere moral numai în cazul când se întemeiază pe simplul interes pe care-l avem pentru observarea legii. Toate trei conceptele însă, cel al unui *mobil*, al unui *interes* şi al unei *maxime*, nu pot fi aplicate decât la fiinţe finite. Căci ele presupun toate o mărginire a naturii unei fiinţe, la care însuşirea subiectivă a voirii ei nu se acordă de la sine cu legea obiectivă a unei raţiuni practice; o trebuinţă a fiinţei de a fi mânată prin ceva spre activitate, deoarece acesteia i se opune o piedică interioară. La voinţa divină, deci, ele nu pot fi aplicate.

Este deci ceva deosebit cuprins în nemărginita preţuire înaltă a legii morale pure, dezbrăcată de orice folos, aşa cum raţiunea practică ne-o înfăţişează pentru urmare. Vocea ei îl face şi pe cel mai îndrăzneţ răufăcător să tremure, silindu-l să se ascundă înaintea privirii ei, astfel că nu trebuie să ne mirăm a găsi de nepătruns pentru raţiunea speculativă această influenţă a unei idei numai intelectuale asupra sentimentului. Aşadar, suntem nevoiţi a ne mulţumi să putem totuşi înţelege doar atât, că un astfel de sentiment e nedespărţit unit, în orice fiinţă raţională finită, cu reprezentarea legii morale. Dacă acest sentiment al respectului ar fi patologic, deci un sentiment de plăcere întemeiat pe *simţul* intern, ar fi zadarnic să încercăm a descoperi *a priori* o legătură a lui cu vreo

idee. Dar avem aici înaintea noastră un sentiment îndreptat numai spre ceea ce e practic, legat fiind anume de reprezentarea unei legi numai după forma ei, nu de dragul vreunui obiect al ei. Prin urmare, acest sentiment nu poate fi socotit nici la plăcere, nici la durere, şi totuşi produce un *interes* pentru observarea legii, pe care îl numim *interes moral*, cum, de altminteri, doar şi capacitatea de a avea un astfel de interes pentru lege (sau respectul pentru legea morală însăşi) este, bine zis, *sentimentul moral*.

Conştiinţa unei supuneri *libere* a voinţei sub lege, totuşi unită cu o constrângere inevitabilă a tuturor înclinaţiilor, săvârşită însă numai de raţiunea proprie, este respectul pentru lege. Legea care cere acest respect şi îl şi inspiră nu este, cum se vede, alta decât cea morală (căci nici o alta nu exclude toate înclinaţiile de la nemijlocita lor influenţă asupra voinţei). Acţiunea care, după această lege, cu excluderea tuturor temeiurilor de determinare din înclinaţie, este practică din punct de vedere obiectiv, se numeşte *datorie*, care, în urma acestei excluderi, cuprinde în conceptul său *silire* practică, adică determinare spre acţiuni oricât de *cu neplăcere* ar fi săvârşite. Sentimentul provenind din conştiinţa acestei siliri nu este patologic, adică aşa încât ar fi produs de un obiect al simţurilor, ci numai practic, adică posibil printr-o premergătoare determinare (obiectivă) a voinţei şi prin cauzalitatea raţiunii. Ca *supunere* sub o lege, deci ca poruncă (care vesteşte constrângere pentru subiectul afectat din punct de vedere sensibil), nu conţine în sine plăcere, ci, din pricina arătată, mai degrabă neplăcere. Pe de altă parte, însă, cum această constrângere se face numai prin legislaţia *propriei* raţiuni, sentimentul conţine şi *înălţare*, iar acţiunea subiectivă asupra sentimentului, întrucât raţiunea practică pură este singura ei cauză, se poate numi deci numai *aprobare de sine* cu privire la cea din urmă. Spre aceasta noi ne cunoaştem doar determinaţi fără nici un interes, numai prin lege, şi dobândim acum conştiinţa unui interes cu totul deosebit, produs în mod subiectiv, care este curat practic şi liber. Dar nu cumva, poate, o înclinaţie ne sfătuieşte să avem acest interes pentru o acţiune conformă cu datoria, ci raţiunea îl ordonă în chip absolut prin legea practică şi îl şi produce de fapt. De aceea el poartă şi un nume cu totul osebit, anume pe cel al respectului.

Conceptul datoriei cere deci de la acţiune acord *obiectiv* cu legea, de la maxima ei însă, din punct de vedere *subiectiv*, respect pentru lege, ca singur fel de determinare a voinţei printr-însa. Şi pe aceasta se întemeiază deosebirea între conştiinţa de a fi făptuit *conform datoriei* şi *din datorie*, adică din respect pentru lege. Din acestea, cea dintâi (legalitatea) este cu putinţă şi când numai înclinaţii ar fi fost temeiurile

de determinare a voinţei, a doua însă (*moralitatea*), valoarea morală, trebuie căutată numai în faptul ca acţiunea să fie săvârşită din datorie, adică numai de dragul legii.*

În toate aprecierile morale este de cea mai mare însemnătate să luăm în seamă cu extremă exactitate principiul subiectiv al tuturor maximelor, pentru ca toată moralitatea acţiunilor să fie pusă în necesitatea lor *din datorie* şi respect pentru lege, nu din dragoste şi înclinaţie pentru ceea ce acţiunile urmează să producă. Pentru oameni şi toate fiinţele raţionale create, necesitatea morală este silire, adică obligaţie, iar orice acţiune întemeiată pe aceasta trebuie să ne-o reprezentăm ca datorie, şi nu ca un procedeu ce ne place sau ne-ar putea plăcea nouă înşine. Ar fi ca şi cum am fi în stare să ajungem cândva la punctul ca fără respect pentru lege, care este unit cu frică sau, cel puţin, teamă de încălcarea ei, să putem intra cândva în posesiunea unei *sfinţenii* a voinţei, şi anume aşa ca şi divinitatea, ce stă mai presus de orice atârnare, prin noi înşine, aşa-zicând printr-un acord devenit nouă natură, niciodată de clintit, al voinţei cu legea morală pură (care deci, cum niciodată n-am putea fi ademeniţi să-i devenim necredincioşi, ar putea înceta chiar, în sfârşit, să fie pentru noi o poruncă).

Legea morală este, anume, pentru voinţa unei fiinţe atotperfecte o lege a *sfinţeniei*, pentru voinţa oricărei fiinţe raţionale finite, însă, o lege a *datoriei*, a silirii morale şi a determinării acţiunilor ei prin *respect* pentru lege şi din veneraţie pentru datorie. Un alt principiu subiectiv nu e îngăduit să-l luăm ca mobil; căci, de altminteri, acţiunea poate ieşi aşa cum prescrie legea, dar cum ea e, ce-i drept, conformă cu legea, dar nu e săvârşită din datorie, mentalitatea ce-o produce nu e morală. În această legislaţie, însă, aceasta este într-adevăr hotărâtoare.

E foarte frumos să facem bine oamenilor din dragoste pentru dânşii şi din simpatie binevoitoare, sau să fim drepţi din dragoste pentru ordine. Dar aceasta încă nu este adevărata maximă morală a purtării noastre, care se potriveşte situaţiei noastre *ca oameni* între fiinţe raţionale, când ne arogăm, aşa-zicând ca voluntari, a ne crede, cu închipuire trufaşă, stând deasupra ideii de datorie, şi a vrea să facem, ca independenţi de

---

* Dacă cumpănim exact conceptul respectului pentru persoane, aşa cum a fost expus mai înainte, vedem că respectul se întemeiază totdeauna pe conştiinţa unei datorii pe care ne-o pune în faţă o pildă. Prin urmare, respectul nu poate avea niciodată alt temei decât unul moral, şi e foarte bine, chiar în intenţie psihologică foarte util, pentru cunoaşterea oamenilor, să luăm seama, pretutindeni unde întrebuinţăm această expresie, la considerarea tainică şi vrednică de admirat, totodată însă adeseori întâlnită, pe care o are omul, în judecările sale, faţă de legea morală.

poruncă, numai din plăcere proprie ceea ce n-ar cere pentru noi nici o poruncă. Noi stăm sub o *disciplină* a raţiunii şi, în toate maximele noastre, nu ne este îngăduit să uităm de supunerea sub ea. Noi n-avem voie să-i sustragem ceva raţiunii, sau să ştirbim cu ceva autoritatea legii (deşi propria noastră raţiune o dă) prin vanitate egoistă, punând temeiul de determinare a voinţei noastre, deşi în conformitate în legea, totuşi în altceva decât în legea însăşi şi în respectul pentru această lege. Datorie şi obligaţie sunt singurele denumiri pe care trebuie să le dăm raportului nostru cu legea morală. Noi suntem, desigur, membri legislatori ai unui imperiu al moravurilor, posibil prin libertate, înfăţişat nouă spre respectare prin raţiunea practică, dar totuşi în acelaşi timp supuşii, nu căpetenia lui, iar nerecunoaşterea treptei noastre joase ca creaturi şi împotrivirea vanităţii faţă de autoritatea legii sfinte sunt chiar o renegare a ei după spirit, deşi litera ei ar fi împlinită.

Cu aceasta însă se împacă prea bine posibilitatea unei astfel de porunci ca: *Iubeşte pe Dumnezeu mai presus de toate şi pe aproapele tău ca pe tine însuţi.** Căci ea cere doar, ca poruncă, respect pentru o lege pe care o *porunceşte iubirea*, şi nu lasă în seama unei alegeri arbitrare să ne facem din ea un principiu. Dar iubire către Dumnezeu ca înclinaţie (iubire patologică) e cu neputinţă; căci el nu este un obiect al simţurilor. Iubirea către oameni e, desigur, posibilă, dar nu poate fi poruncită; căci nu stă în puterea nici unui om să iubească pe cineva numai la poruncă. Prin urmare, numai *iubirea practică* se înţelege în acel sâmbure al tuturor legilor. A-l iubi pe Dumnezeu înseamnă, în acest înţeles: a împlini *cu drag* poruncile lui; a ne iubi aproapele înseamnă: a ne face *cu drag* faţă de dânsul toată datoria. Porunca însă care face din aceasta o regulă nici nu poate ordona să *avem* această mentalitate în acţiuni conforme cu datoria, ci numai să ne *străduim* a o avea. Căci o poruncă să facem ceva cu drag este contradictorie în sine. Căci, dacă noi înşine ştim ce suntem obligaţi să facem, şi dacă, pe deasupra, am avea conştiinţa că o facem cu drag, o poruncă pentru aceasta ar fi cu totul de prisos, iar dacă o facem, dar nu chiar cu drag, ci numai din respect pentru lege, o poruncă făcând din acest respect mobil al maximei ar lucra tocmai împotriva mentalităţii poruncite. Acea lege a tuturor legilor înfăţişează deci, ca tot preceptul moral al Evangheliei, mentalitatea morală în întreaga ei perfecţiune, cum ea, ca ideal al sfinţeniei, nu poate fi atinsă de nici o creatură, dar totuşi e un arhetip de care trebuie să ne apropiem şi cu care să ne străduim

* Faţă de această lege, principiul fericirii proprii, pe care unii vor să-l facă principiu suprem al moralităţii, formează un contrast straniu. Acesta ar spune aşa: *Iubeşte-te pe tine însuţi mai presus de toate, pe Dumnezeu şi pe aproapele tău, însă, chiar de dragul tău.*

a deveni asemănători într-o progresare neîntreruptă, dar infinită. Dacă, anume, o creatură raţională ar putea ajunge cândva să împlinească cu deplină *dragoste* toate legile morale, aceasta ar însemna că în ea nu s-ar găsi nici chiar posibilitatea unei pofte care ar aţâţa-o să se abată de la ele; căci înfrângerea poftei cere de la subiect totdeauna jertfă, are deci nevoie de constrângere de sine, adică de silire internă spre ceea ce nu se face prea cu drag. La această treaptă de mentalitate morală, însă, o creatură nu poate ajunge niciodată. Căci, deoarece e o creatură, deci cu privire la ceea ce cere pentru desăvârşita mulţumire cu starea sa e totdeauna dependentă, ea nu poate fi niciodată cu totul liberă de pofte şi înclinaţii. Acestea, întemeindu-se pe cauze fizice, nu pot fi de la sine în acord cu legea morală, care are cu totul alte izvoare, deci ne silesc totdeauna, în considerarea acestora, să întemeiem mentalitatea maximelor noastre pe silire morală, nu pe devotament neprecupeţit, pe respect, care *cere* observarea legii, deşi ea nu s-ar face cu drag, nu pe iubire, care nu se teme de o împotrivire internă a voinţei faţă de lege. Totuşi, înclinaţiile ne împing să o alegem pe aceasta din urmă, anume simpla iubire faţă de lege (deoarece, în acest caz, legea ar înceta să fie *poruncă*, iar moralitatea, care acum ar trece, din punct de vedere subiectiv, în sfinţenie, ar înceta să fie *servitute*), ca ţintă statornică, deşi de neatins, a străduinţei noastre. Căci în ceea ce preţuim foarte mult, dar totuşi (din cauza conştiinţei slăbiciunilor noastre) ne inspiră teamă, înlesnirea tot mai mare de satisfacere transformă teama plină de stimă în simpatie şi respectul – în iubire; cel puţin ar fi dată desăvârşirea unei mentalităţi devotate legii, dacă unei creaturi i-ar fi cândva cu putinţă să o atingă.

Această expunere nu este aici îndreptată atât spre scopul de a reduce porunca evanghelică amintită la concepte clare, pentru a opri *exaltarea religioasă* cu privire la iubirea de Dumnezeu, cât de a determina exact mentalitatea morală şi nemijlocit cu privire la datoriile faţă de oameni, şi de a împiedica şi, pe cât se poate, de a preveni o exaltare *numai morală*, care îmbolnăveşte multe minţi. Treapta morală pe care stă omul (după înţelegerea noastră, şi orice creatură raţională) este respectul pentru legea morală. Mentalitatea ce-l obligă a o observa este s-o urmeze din datorie, nu din simpatie voluntară şi chiar din străduinţă în orice caz neporuncită, întreprinsă cu drag din proprie pornire, iar starea lui morală, în care poate fi în fiecare caz, este *virtutea*, adică mentalitatea morală în *luptă*, iar nu *sfinţenia*, în pretinsa *posesiune* a unei desăvârşite purităţi a intenţiilor voinţei. E numai exaltare morală şi sporire a vanităţii spre care dispunem minţile prin îndemn la acţiuni pretinse nobile, sublime şi mărinimoase, deşteptându-le iluzia că nu datoria, adică respectul pentru lege, al cărui jug (care totuşi, fiindu-ne impus de raţiune însăşi, e uşor) ei *ar trebui*

să-l poarte, ar constitui temeiul de determinare a acţiunilor lor şi care încă tot îi umileşte când îl urmează (îi dau *ascultare*); ca şi cum acele acţiuni se aşteaptă de la ei nu din datorie, ci ca adevărat merit. Dar prin imitarea unor astfel de fapte, anume dintr-un astfel de principiu, ei n-ar satisface nici în cea mai neînsemnată măsură spiritul legii, care stă în supunerea mentalităţii sub lege, nu în legalitatea acţiunii (oricare ar fi principiul), şi pun mobilul în mod *patologic* (în simpatie sau în filantie), nu în mod moral (în lege). Dar, mai mult, în acest fel ei produc o mentalitate uşuratică, superficială şi fantastică, mândrindu-se cu o bunătate voluntară a minţii lor, care n-ar avea nevoie nici de pinteni, nici de frâu, şi pentru care n-ar fi nevoie nici chiar de o poruncă, şi uitând prin aceasta de datoria lor, la care ar trebui să se gândească mai degrabă decât la merit. Se pot prea bine preamări fapte ale altora care au fost săvârşite cu mari jertfe, şi anume numai de dragul datoriei, sub numele de fapte *nobile* şi *sublime*, dar totuşi numai întrucât sunt urme ce ne fac să credem că au fost săvârşite în întregime din respect pentru datorie, iar nu din porniri entuziaste. Dar când am vrea să le propunem cuiva ca pilde de urmat, trebuie, în orice caz, să întrebuinţăm ca mobil respectul pentru datorie (ca singurul sentiment cu adevărat moral), acest precept serios şi sfânt, care nu lasă în seama vanitoasei noastre iubiri proprii să se joace cu impulsuri patologice (întrucât sunt analoage moralităţii) şi să ne fălim cu valoarea *meritului* nostru. Dacă cercetăm bine, vom găsi pentru toate acţiunile vrednice de laudă de mai înainte o lege a datoriei, care *porunceşte* şi nu lasă în voia noastră liberă ce ar putea place dispoziţiei noastre. Acesta este singurul fel de reprezentare care formează sufletul din punct de vedere moral, deoarece el singur e capabil de principii statornice şi determinate în mod exact.

Dacă *exaltarea*, în înţelesul cel mai general, este o depăşire, întreprinsă după principii, a limitelor raţiunii umane, atunci *exaltarea morală* este această depăşire a hotarelor pe care raţiunea practică pură le pune omenirii, prin care ea opreşte de a se pune temeiul subiectiv de determinare a unor acţiuni conforme cu datoria, adică mobilul lor moral, în altceva decât în legea însăşi, iar mentalitatea care intră prin aceasta în maxime, altundeva decât în respectul pentru această lege. Prin urmare, ea porunceşte să facem din ideea datoriei, care doboară toată *aroganţa*, precum şi filantia vanitoasă, supremul *principiu de viaţă* a toată moralitatea în om.

Dacă lucrurile stau aşa, atunci nu numai romancierii sau educatorii sentimentali (oricât ar vorbi ei împotriva sentimentalismului), ci uneori chiar filosofii, ba chiar cei mai severi dintre toţi, *stoicii*, au introdus *exaltarea morală* în loc de disciplina sobră, dar înţeleaptă a moravurilor, deşi exaltarea celor din urmă era mai mult eroică, a celor dintâi –

sarbădă şi dulceagă. Şi, fără făţărnicie, putem spune despre doctrina morală a Evangheliei, cu tot adevărul, că ea mai întâi, prin puritatea principiului moral, totodată însă prin potrivirea lui cu mărginirea unor fiinţe finite, a supus toată bună-purtarea omului disciplinei unei datorii înfăţişate înaintea ochilor lor, care nu le lasă să rătăcească între perfecţiuni morale visate. Doctrina Evangheliei a pus hotarele umilinţei (adică ale cunoaşterii de sine) atât vanităţii, cât şi iubirii de sine, cărora amândurora le place să nu-şi cunoască limitele.

Datorie! tu, nume mare şi sublim, care n-ai nimic plăcut în tine ce ar ispiti prin măgulire, ci care ceri supunere, dar nici nu ameninţi cu nimic ce ar trezi în suflet repulsie naturală şi ce ar înfricoşa, spre a mişca voinţa, ci numai statorniceşti o lege, care-şi găseşte de la sine intrarea în minte, dobândindu-şi totuşi chiar împotriva voinţei veneraţie (deşi nu totdeauna urmare), înaintea căreia amuţesc toate înclinaţiile, deşi în taină uneltesc împotrivă-i; care îţi este obârşia vrednică de tine, şi unde se găseşte rădăcina nobilei tale origini, care respinge cu mândrie toată înrudirea cu înclinaţiile, rădăcină al cărei vlăstar este neapărata condiţie a acelei valori pe care numai oamenii şi-o pot da?

Aceasta nu poate fi ceva mai puţin decât chiar ceea ce-l înalţă pe om (ca parte a lumii sensibile) mai presus de sine însuşi, ceea ce îl leagă de o ordine a lucrurilor, pe care numai intelectul o poate gândi şi care totodată are sub sine toată lumea sensibilă, cu dânsa existenţa determinabilă în mod empiric a omului în timp şi totalitatea scopurilor (care singură e potrivită unor astfel de legi practice necondiţionate cum e cea morală), nu e nimic altceva decât *personalitatea*, adică libertatea şi neatârnarea de mecanismul întregii naturi, considerată însă totodată ca facultate a unei fiinţe care e supusă unor legi practice pure deosebite, date de propria sa raţiune, o persoană deci aparţinând lumii sensibile, supusă propriei sale personalităţi, întrucât aparţine în acelaşi timp lumii inteligibile. În acest fel, nu e de mirare dacă omul, aparţinând ambelor lumi, trebuie să considere fiinţa sa proprie, cu privire la a doua şi cea mai înaltă menire a sa, nu în alt fel decât cu veneraţie, şi legile ei, cu cel mai înalt respect.

Pe această origine se întemeiază multe expresii care arată valoarea lucrurilor după idei morale. Legea morală este sfântă (inviolabilă). Omul este, ce-i drept, destul de nesfânt, dar *umanitatea* în persoana lui trebuie să-i fie sfântă. În toată creaţiunea, tot ce vrem şi ce stăpânim întrucâtva se poate întrebuinţa *numai ca mijloc*; numai omul, şi cu el orice creatură raţională, *este scop în sine*. El este, anume, subiectul legii morale, care este sfântă, în virtutea autonomiei libertăţii lui. Chiar de dragul acesteia, orice voinţă, chiar voinţa proprie a fiecărei persoane, îndreptată spre ea însăşi, e limitată la condiţia acordului cu

autonomia fiinţei raţionale, anume de a nu o supune nici unei intenţii care nu e posibilă după o lege ce-ar putea izvorî din voinţa subiectului pasiv însuşi, deci de a nu-l întrebuinţa pe acesta niciodată numai ca mijloc, ci şi totodată ca scop. Această condiţie o atribuim pe drept chiar voinţei divine cu privire la fiinţele raţionale în lume, ele fiind creaturile sale, condiţia întemeindu-se pe *personalitatea* lor, numai prin care ele sunt scopuri în sine însele.

Această idee, generatoare de respect, a personalităţii, care ne înfăţişează măreţia naturii noastre (după menirea ei), făcându-ne să observăm în acelaşi timp lipsa potrivirii purtării noastre cu privire la ea şi doborând prin aceasta vanitatea, este firească şi lesne de observat chiar pentru raţiunea umană cea mai de rând. N-a găsit oare orice om, chiar numai mediocru de cinstit, uneori că a renunţat la o minciună, de altminteri inofensivă, prin care sau el însuşi ar fi putut scăpa dintr-o afacere supărătoare, sau chiar ar fi putut procura folos unui prieten drag şi merituos, numai pentru a nu trebui să se dispreţuiască în ascuns înaintea ochilor săi proprii? Pe un om cinstit, în cea mai mare nenorocire a vieţii sale pe care ar fi putut-o evita, dacă numai ar fi fost în stare să nu ia în seamă datoria, nu-l ţine oare încă în picioare conştiinţa că el, în persoana sa, totuşi a păstrat şi a onorat omenirea în demnitatea ei, că nu trebuie să se ruşineze de sine însuşi şi să aibă cauză de a se teme de privirea interioară a examinării de sine? Această mângâiere nu este fericire, nici chiar cea mai neînsemnată parte a ei. Căci nimeni nu şi-ar dori prilejul pentru aceasta, poate nici chiar o viaţă în aceste condiţii. Dar el trăieşte şi nu poate suporta să fie în propriii săi ochi nedemn de viaţă. Această liniştire lăuntrică este deci numai negativă cu privire la tot ce poate face viaţa plăcută; ea este, anume, oprirea primejdiei de a cădea în valoarea personală, după ce valoarea stării sale fusese acum cu totul părăsită. Ea este efectul unui respect pentru cu totul altceva decât viaţa, în comparaţie şi opoziţie cu care viaţa, cu toate plăcerile ei, nu are nici o valoare. El nu mai trăieşte decât din datorie, nu pentru că ar simţi pentru viaţă cea mai neînsemnată atracţie.

Aşa este adevăratul mobil al raţiunii practice pure, el nu este altceva decât însăşi legea morală pură, întrucât ne face să simţim măreţia propriei noastre existenţe suprasensibile şi, din punct de vedere subiectiv, produce în oameni, care au totodată conştiinţa existenţei lor sensibile şi a dependenţei unite cu ea de natura lor, într-atât foarte afectată din punct de vedere patologic, respect pentru menirea lor mai înaltă. Cu aceste mobiluri însă se lasă prea bine unite atâtea îndemnuri şi plăceri ale vieţii, încât chiar numai de dragul acestora cea mai prudentă alegere a unui *epicurian* raţional şi reflectând asupra celui mai mare bine

(*Wohl*) al vieţii s-ar declara pentru buna-purtare morală. Şi este chiar prudent de a uni această perspectivă la o gustare veselă a vieţii cu acea cauză motrice supremă şi determinată chiar pentru sine însăşi în mod suficient. Dar aceasta se va face numai pentru a ţine cumpăna ispitelor pe care, de partea opusă, viciul nu lipseşte a le arăta, nu însă spre a aşeza aici adevărata forţă motrice, chiar nici după cea mai neînsemnată parte, când e vorba de datorie. Căci aceasta ar însemna să vrem a spurca mentalitatea morală în izvorul ei. Venerabilitatea datoriei n-are nimic de-a face cu gustarea vieţii; ea îşi are legea proprie şi tribunalul ei propriu şi, oricât de mult am vrea să le scuturăm pe amândouă împreună pentru a le oferi amestecate, aşa-zicând, ca medicament sufletului bolnav, ele se separă totuşi de la sine repede deolaltă, iar, dacă nu o fac, cea dintâi nu-şi face deloc efectul. Dar, chiar dacă viaţa fizică ar câştiga în acest fel o putere oarecare, totuşi viaţa morală ar pieri fără scăpare.

Examen critic al analiticii raţiunii practice pure

Prin examen critic al unei ştiinţe sau al unei secţiuni a ei, care constituie pentru sine un sistem, înţeleg cercetarea şi justificarea de ce ea trebuie să aibă chiar această, şi nu altă formă sistematică, dacă o comparăm cu alt sistem care are la temelie o facultate cognitivă asemănătoare. Aşa, raţiunea practică are cu cea speculativă într-atât aceeaşi facultate cognitivă ca temei, întrucât amândouă sunt *raţiune pură.* Astfel, deci, deosebirea formei sistematice a uneia de cea a celeilalte va trebui determinată prin comparaţia amândurora, urmând să se arate temeiul deosebirii.

Analitica raţiunii teoretice pure avea de-a face cu cunoaşterea obiectelor ce puteau fi date intelectului, şi trebuia deci să pornească de la *intuiţie*, deci (deoarece aceasta e totdeauna sensibilă) de la sensibilitate, să înainteze de aici însă abia la concepte (ale obiectelor acestei intuiţii), şi putea sfârşi, numai după trimiterea înainte a acestora două, cu *principii.* Dimpotrivă, raţiunea practică n-are de-a face cu obiecte pentru a le *cunoaşte*, ci cu propria sa facultate spre *a le face reale* (în conformitate cu cunoaşterea lor), adică cu o *voinţă* care este o cauzalitate, întrucât raţiunea conţine temeiul de determinare a lor. Ea n-are deci a arăta nici un obiect al intuiţiei, ci (deoarece conceptul cauzalităţii conţine totdeauna o raportare la o lege, care determină existenţa diversului în raport întreolaltă) ea, ca raţiune practică, are a arăta *numai o lege* a lor. Prin urmare, analitica ei, întrucât are să fie o critică a raţiunii practice (ceea ce este problema propriu-zisă), trebuie să înceapă de la *posibilitatea unor principii practice* a priori. De aici

numai a fost în stare să înainteze la *concepte* ale obiectelor unei raţiuni practice, anume la cele ale binelui şi răului absolut, pentru a le da abia în conformitate cu acele principii (căci, înaintea acelor principii, acestea nu pot fi date, ca bine şi rău, prin nici o facultate de cunoaştere). Numai la sfârşit abia, ultimul capitol, anume cel despre raportul raţiunii practice pure cu sensibilitatea şi despre influenţa ei necesară, cunoscută *a priori*, asupra ei, adică cel despre *sentimentul moral*, a putut încheia această parte. Aşadar, analitica raţiunii pure practice a împărţit, în chip cu totul analog cu cea teoretică, întreaga sferă a tuturor condiţiilor întrebuinţării sale, dar în ordine inversă. Analitica raţiunii pure teoretice a fost împărţită în estetică transcendentală şi logică transcendentală, cea a celei practice – în logica şi estetica raţiunii practice pure (dacă mi se îngăduie să întrebuinţez aici, numai de dragul analogiei, aceste denumiri, de altfel nicidecum potrivite); logica, la rândul ei, a fost împărţită acolo în analitica conceptelor şi cea a principiilor, aici în cea a principiilor şi cea a conceptelor. Estetica avea acolo încă două părţi, din pricina îndoitului fel al unei intuiţii sensibile; aici, sensibilitatea nu se consideră nicidecum ca o capacitate de intuire, ci numai ca sentiment (care poate fi un temei subiectiv al dorinţei), iar cu privire la acesta raţiunea practică pură nu mai îngăduie nici o altă împărţire.

Se mai poate înţelege prea bine motivul pentru care această împărţire în două părţi cu subdiviziunile lor nu s-a făcut aici de fapt (cum lesne, la început, exemplul celei dintâi ne-ar fi putut ademeni să încercăm). Căci, cum aici se consideră *raţiunea pură* în întrebuinţarea ei practică, deci pornind de la principii *a priori*, şi nu de la temeiuri empirice de determinare, împărţirea analiticii raţiunii practice pure va trebui să aibă o formă asemănătoare celei a unui silogism, adică să înainteze de la universalul din *majoră* (de la principiul moral), trecând printr-o subsumare, făcută în *minoră*, a unor acţiuni posibile (considerate bune şi rele) sub acela, la *concluzie*, adică la determinarea subiectivă a voinţei (un interes pentru binele practic posibil şi maxima întemeiată pe el). Celui ce s-a putut convinge de propoziţiile cuprinse în analitică astfel de comparaţii îi vor face plăcere; căci ele dau, pe drept, prilej la aşteptarea că vom ajunge, poate, în sfârşit, până la înţelegerea unităţii întregii facultăţi raţionale pure (atât a celei teoretice, cât şi a celei practice) şi vom putea deriva totul dintr-un singur principiu. Aceasta este doar inevitabila trebuinţă a raţiunii umane, care nu-şi găseşte mulţumirea deplină decât într-o desăvârşită unitate sistematică a cunoaşterilor ei.

Considerând însă şi conţinutul cunoaşterii pe care-o putem avea de la o raţiune practică pură şi printr-însa, cum îl expune analitica ei, găsim, pe lângă o analogie curioasă între dânsa şi cea teoretică, deosebiri nu mai puţin curioase. Cu privire la cea teoretică, *facultatea*

unei cunoaşteri raţionale pure a priori a putut fi demonstrată foarte lesne şi în mod evident prin exemple din ştiinţe (la care, întrucât ele îşi verifică principiile în atâtea feluri prin aplicare metodică, nu trebuie să ne temem aşa de uşor ca în cunoaşterea de rând de un amestec ascuns al unor temeiuri empirice de cunoaştere). Dar faptul că raţiunea pură, fără amestecul unui temei empiric oarecare de determinare, este pentru sine singură şi practică, trebuia să fim în stare a-l arăta din *cea mai de rând întrebuinţare practică a raţiunii*, demonstrând că principiul practic suprem este un astfel de principiu pe care orice raţiune umană naturală îl recunoaşte ca lege supremă a voinţei sale, şi anume ca un principiu cu desăvârşire *a priori*, neatârnat de nici un fel de date sensibile. Trebuia mai întâi, după puritatea originii lui, să-l încercăm şi justificăm chiar în *judecata acestei raţiuni de rând*, încă înainte ca ştiinţa să-l poată lua în lucrare spre a face întrebuinţare de el. Trebuia deci să-l considerăm, aşa-zicând, ca un fapt care precedă toată raţiocinarea asupra posibilităţii lui şi asupra tuturor consecinţelor ce ar putea fi trase de aici. Dar acest fapt se mai poate explica foarte bine din cele spuse chiar mai înainte, anume pentru că raţiunea pură practică trebuie să înceapă în chip necesar de la principii, care deci trebuie puse, ca date prime, la temelia a toată ştiinţa, şi nu pot izvorî nicidecum abia din ştiinţă. Această justificare a principiilor morale, ca principii ale unei raţiuni pure, s-a putut expune foarte bine şi cu certitudine îndestulătoare prin simpla invocare a judecăţii intelectului uman de rând. Anume, tot elementul empiric ce-ar vrea să se furişeze în maximele noastre ca temei de determinare a voinţei *se face* de îndată *cunoscut* prin sentimentul plăcerii sau al durerii, care, întrucât trezeşte dorinţă, îi este în mod necesar inerent, pe când acea raţiune practică pură i se *opune* de-a dreptul acestui sentiment, de a-l primi ca condiţie în principiul ei. Eterogenitatea temeiurilor de determinare (a celor empirice şi raţionale) iese la iveală prin această împotrivire a unei raţiuni legislatoare din punct de vedere practic faţă de orice înclinaţie ce se amestecă, şi anume printr-un fel osebit de *senzaţie*. Această senzaţie însă nu precedă legislaţia raţiunii practice, ci e mai vârtos produsă de ea singură, şi anume ca o constrângere, anume prin sentimentul unui respect pe care nici un om nu-l are pentru înclinaţii, oricum ar fi ele, desigur, însă, pentru lege. Acea eterogenitate devine, în acest fel, atât de clară şi izbitoare, încât nici un intelect uman, chiar nici cel mai de rând, n-ar putea să nu observe într-un exemplu dat, chiar în aceeaşi clipă, că prin temeiuri empirice ale voirii i se poate pretinde, ce-i drept, să urmeze impulsurile lor, dar niciodată să *asculte* de altă lege decât de legea raţională practică pură.

Deosebirea *doctrinei fericirii* de *doctrina morală*, din care celei dintâi principii empirice îi formează întregul fundament, pe când în a doua aceste principii nu dau pentru fundamentare nici cea mai neînsemnată contribuţie, este în analitica raţiunii practice pure ocupaţia de căpetenie şi cea mai însemnată ce-i revine, în care ea trebuie să procedeze atât de *punctual*, aşa-zicând, şi atât de *penibil* cum numai cândva geometrul în ocupaţiunea sa. Dar şi filosoful, care aici (ca totdeauna în cunoaşterea raţională prin simple concepte, fără construcţia lor) are de luptat cu mai mari greutăţi, deoarece nu poate pune la bază (unui noumen pur) nici o intuiţie, are totuşi înlesnirea că, aproape ca chimistul, el poate face oricând un experiment cu raţiunea practică a fiecărui om, spre a deosebi temeiul (pur) moral de determinare de cel empiric, adăugând anume la voinţa afectată în mod empiric (de exemplu, a aceluia care ar minţi cu drag deoarece prin aceasta poate câştiga ceva) legea morală (ca temei de determinare). E ca şi cum chimistul ar adăuga soluţiei de var nestins în acid clorhidric leşie; acidul clorhidric părăseşte imediat varul, se uneşte cu leşia, iar varul cade la fund. Tot astfel, ţineţi unui om, care e de altfel cinstit (sau se pune totuşi, acum, cel puţin, în gând în locul unui om cinstit), înaintea ochilor legea morală, prin care el cunoaşte netrebnicia unui mincinos; de îndată raţiunea sa practică părăseşte (în judecata despre ceea ce ar trebui să se săvârşească din partea sa) folosul, se uneşte cu ceea ce îi păstrează respectul pentru persoana sa proprie (cu adevărul), iar folosul se cântăreşte acum de către fiecare, după ce a fost separat şi spălat de tot adaosul raţiunii (care este cu totul numai de partea datoriei), pentru ca să mai intre încă, desigur, în alte cazuri în legătură cu raţiunea, dar numai nu unde el ar putea fi potrivnic legii morale, care nu părăseşte nicicând raţiunea, ci se uneşte strâns de tot cu ea.

Dar această *deosebire* a principiului fericirii de cel al moralităţii nu este de aceea şi de îndată o *opoziţie* a amândurora, iar raţiunea practică pură nu vrea ca noi să *părăsim* pretenţiile la fericire, ci numai să *nu le luăm deloc în considerare* îndată ce e vorba de datorie. Într-o anumită privinţă poate fi chiar datorie să grijim de fericirea proprie; în parte, pentru că ea conţine mijloace (de acestea ţin abilitatea, sănătatea, bogăţia) pentru îndeplinirea datoriei, în parte, pentru că lipsa lor (de exemplu, sărăcia) conţine ispite la încălcarea datoriei. Numai că a promova fericirea proprie nu poate fi niciodată în chip nemijlocit datorie, încă mai puţin un principiu a toată datoria. Cum însă toate temeiurile de determinare a voinţei, în afară de unica lege raţională practică pură (cea morală), sunt în întregime empirice, aparţinând deci ca atare principiului fericirii, ele toate trebuie separate de supremul principiu moral, şi nu e niciodată îngăduit să-i fie încorporat ca condiţie.

Aceasta ar distruge toată valoarea morală, tot aşa de mult ca un amestec empiric la principii geometrice toată evidenţa matematică, caracterul cel mai excelent pe care-l are (după judecata lui *Platon*) matematica şi care merge chiar înaintea oricărui folos al ei.

În locul deducţiei principiului suprem al raţiunii practice pure, adică al explicării posibilităţii unei astfel de cunoaşteri *a priori*, nu s-a mai putut arăta însă nimic altceva decât că, dacă am înţelege posibilitatea libertăţii unei cauze eficiente, am înţelege nu cumva numai posibilitatea, ci chiar necesitatea legii morale ca supremă lege practică a fiinţelor raţionale, cărora li se atribuie libertate a cauzalităţii voinţei lor; deoarece amândouă conceptele sunt unite atât de nedespărţit, încât libertatea practică am putea-o defini şi prin neatârnarea voinţei de orice lege în afară de cea morală. Dar libertatea unei cauze eficiente, în primul rând în lumea sensibilă, nu poate fi înţeleasă nicidecum după posibilitatea ei; ferice! dacă putem fi destul de asiguraţi că o dovadă a imposibilităţii ei nu poate fi dată şi că, prin legea morală care o postulează, suntem nevoiţi şi, prin aceasta, şi îndreptăţiţi s-o admitem. Dar există încă totuşi mulţi care tot mai cred a fi în stare să explice această libertate, ca orice altă facultate naturală, prin principii empirice, considerând-o ca o însuşire *psihologică*, a cărei explicare s-ar sprijini numai pe o cercetare mai exactă a *naturii sufletului* şi a mobilului voinţei, nu ca predicat *transcendental* al cauzalităţii unei fiinţe care aparţine lumii sensibile (cum, de fapt, numai aceasta are importanţă). În acest fel ei întunecă măreaţa revelaţie care ni se dăruieşte de raţiunea practică pură cu ajutorul legii morale, anume revelarea unei lumi inteligibile prin realizarea conceptului, de altminteri transcendental, al libertăţii, şi, prin aceasta, legea morală însăşi, care nu primeşte nicidecum un temei empiric de determinare. Aşa fiind, va fi necesar să mai spunem aici ceva întru apărarea împotriva acestei năluciri şi spre a înfăţişa *empirismul* în toată goliciunea superficialităţii lui.

Conceptul cauzalităţii ca *necesitate naturală*, spre deosebire de al ei ca *libertate*, nu priveşte decât existenţa lucrurilor întru cât e *determinabilă în timp*, prin urmare ca fenomene, în opoziţie cu cauzalitatea lor ca lucruri în sine însele. Luându-se însă determinările existenţei lucrurilor în timp drept determinări ale lucrurilor în sine însele (ceea ce e felul de reprezentare cel mai obişnuit), necesitatea în raportul cauzal nu poate fi unită în nici un chip cu libertatea; ci ele sunt opuse în mod contradictoriu. Căci din cea dintâi urmează că orice eveniment, prin urmare şi orice acţiune ce se petrece într-un moment, este necesar sub condiţia a ceea ce a fost în timpul premergător. Cum timpul trecut nu mai este în puterea mea, orice acţiune pe care-o săvârşesc trebuie să fie necesară prin temeiuri determinante *care nu*

sunt în puterea mea, adică, în momentul când făptuiesc, eu nu sunt liber. Ba chiar, dacă aş considera întreaga mea existenţă neatârnată de vreo cauză străină oarecare (de pildă, de Dumnezeu), astfel încât temeiurile de determinare a cauzalităţii mele, chiar a întregii mele existenţe, n-ar fi nicidecum în afară de mine, aceasta n-ar preface totuşi nici în cea mai neînsemnată măsură acea necesitate naturală în libertate. Căci în fiecare moment eu stau totdeauna sub necesitatea de a fi determinat spre făptuire prin ceea *ce nu este în puterea mea*, iar seria, *a parte priori* infinită, a evenimentelor, serie pe care eu aş continua-o totdeauna numai după o ordine statornicită de mai înainte, dar n-aş începe-o nicăieri eu însumi, ar fi o înlănţuire naturală continuă, cauzalitatea mea deci n-ar fi niciodată libertate.

Dacă vrem deci să atribuim unei fiinţe, a cărei existenţă e determinată în timp, libertate, atunci cel puţin într-atât n-o putem excepta de legea necesităţii naturale a tuturor evenimentelor în existenţa ei, deci şi a acţiunilor ei, căci aceasta ar fi s-o lăsăm în seama întâmplării oarbe. Cum însă această lege priveşte în mod inevitabil toată cauzalitatea lucrurilor, întrucât *existenţa lor e determinabilă în timp*, atunci, dacă acesta ar fi modul în care am avea să ne reprezentăm şi *existenţa acestor lucruri în sine înseşi*, libertatea ar trebui înlăturată ca un concept de nimic şi imposibil. Prin urmare, dacă mai vrem să o salvăm, nu rămâne altă cale decât să atribuim existenţa unui lucru întrucât e determinabilă în timp, deci şi cauzalitatea, după legea *necesităţii naturale, numai fenomenului, libertatea, însă, aceleiaşi fiinţe ca lucru în sine însuşi*. Aşa deci e inevitabil, dacă vrem să păstrăm amândouă aceste concepte contradictorii; dar în aplicare, când vrem să le explicăm ca unite în una şi aceeaşi acţiune şi să explicăm deci şi această unire însăşi, se ivesc totuşi mari dificultăţi, ce par a face imposibilă o astfel de unire.

Dacă despre un om care săvârşeşte un furt spun că această faptă este, după legea naturală a cauzalităţii, un rezultat necesar din temeiurile de determinare ale timpului premergător, atunci a fost cu neputinţă ca ea să fi rămas nesăvârşită; cum poate atunci judecarea după legea morală să aducă aici o schimbare şi să presupună că fapta totuşi ar fi putut rămâne nesăvârşită, deoarece legea spune că ea ar fi trebuit să rămână nesăvârşită, adică cum poate cineva să se cheme cu totul liber în acelaşi moment, cu privire la aceeaşi acţiune în care şi în aceeaşi intenţie el stă doar sub o necesitate naturală inevitabilă? A căuta o ieşire prin a potrivi numai *felul* temeiurilor de determinare a cauzalităţii noastre după legea naturală unui concept *comparativ* de libertate este un expedient mizerabil. (După acest concept, anume, se numeşte uneori acţiune liberă când temeiul natural determinant

se află *în interior* în fiinţa făptuitoare, de exemplu ceea ce săvârşeşte un corp aruncat când e în mişcare liberă, unde se întrebuinţează cuvântul „libertate“, deoarece corpul, pe când e în zbor, nu e mânat de nimic din afară; totuşi mişcarea unui ceas o numim mişcare liberă, deoarece el îşi mână singur arătătorul, care nu trebuie împins deci din exterior; în acelaşi fel acţiunile omului, deşi prin temeiurile lor de determinare, care premerg în timp, sunt necesare, se numesc totuşi libere, deoarece avem aici reprezentări interne, produse prin forţele noastre proprii, apoi pofte produse prin ele după împrejurări prilejuitoare, şi sunt deci acţiuni produse după propriul nostru plac.) Dar totuşi unii oameni tot se mai lasă amăgiţi prin acest procedeu, crezând că au dezlegat astfel cu o mică arguţie acea grea problemă la a cărei dezlegare milenii au muncit în zadar, astfel încât cu greu am putea aştepta ca rezolvarea să se găsească aşa cu totul la suprafaţă. În chestiunea, anume, a acelei libertăţi care trebuie pusă la baza tuturor legilor morale şi a răspunderii potrivite lor, nu e nicidecum important dacă cauzalitatea determinată după o lege naturală este necesară prin temeiuri de determinare, care sunt *în* subiect sau *în afara* lui, şi, în cazul dintâi, dacă prin instinct sau prin temeiuri de determinare gândite cu raţiune. După mărturia chiar a acestor bărbaţi, aceste reprezentări determinante îşi au temeiul existenţei lor totuşi în timp, şi anume în *starea premergătoare*, aceasta însă, la rândul ei, iarăşi într-o stare premergătoare etc. Prin urmare, chiar dacă aceste determinări ar fi lăuntrice, chiar dacă ar avea cauzalitate psihologică, iar nu mecanică, adică ar produce acţiune prin reprezentări, şi nu prin mişcare corporală, totuşi avem în faţa noastră *temeiuri de determinare* a cauzalităţii unei fiinţe întrucât existenţa ei e determinabilă în timp, deci sub condiţii ale timpului trecut care produc necesitate şi care deci, dacă subiectul ar trebui să acţioneze, *nu mai sunt* în puterea lui. Prin urmare, aceste condiţii cuprind în sine, ce-i drept, libertate psihologică (dacă vrem să întrebuinţăm cumva acest cuvânt despre o înlănţuire numai internă a reprezentărilor sufletului), dar totuşi necesitate naturală. Ele nu lasă deci loc pentru nici o *libertate transcendentală*, care trebuie gândită ca neatârnare de tot ce e empiric, şi deci de natură în general, fie că ea e considerată ca obiect al simţului intern numai în timp, sau şi al simţurilor externe în spaţiu şi timp totodată. Fără de această libertate transcendentală însă (în înţelesul propriu din urmă), care singură e *a priori* practică, nu e posibilă nici o lege morală, nici o răspundere în temeiul ei. Chiar de aceea, toată necesitatea evenimentelor în timp după legea naturală a cauzalităţii o putem numi *mecanism* al naturii, deşi prin aceasta nu înţelegem că lucrurile ce-i sunt supuse ar trebui să fie într-adevăr *maşini* materiale. Aici se consideră numai necesitatea

legăturii evenimentelor într-o serie de timp, aşa cum se desfăşoară după legea naturală, fie că numim subiectul în care se petrece acest proces *automaton materiale*, unde fiinţa maşinală e pusă în funcţiune prin materie, sau, cu *Leibniz, automaton spirituale*, unde e pusă în funcţiune prin reprezentări. Dacă libertatea voinţei noastre n-ar fi alta decât cea din urmă (ca, bunăoară, cea psihologică şi comparativă, nu transcendentală, adică absolută, totodată), ea n-ar fi, în fond, mai bună decât libertatea unui aparat de frigare, care, şi el, o dată tras, îşi săvârşeşte de la sine mişcările.

Pentru a înlătura însă în cazul de faţă contradicţia aparentă între mecanismul natural şi libertate în una şi aceeaşi acţiune, trebuie să ne amintim ceea ce s-a spus în Critica raţiunii pure sau urmează din acestea: că necesitatea naturală, care nu poate exista împreună cu libertatea subiectului, nu este inerentă decât determinărilor acelui lucru care stă sub condiţii de timp, prin urmare numai celor ale subiectului făptuitor ca fenomen, deci întrucât temeiurile de determinare a fiecărei acţiuni a lui stau în ceea ce aparţine timpului trecut şi *nu mai este în puterea lui* (la care trebuie să socotim şi faptele lui săvârşite mai înainte şi caracterul lui determinabil prin acestea în ochii lui proprii, ca ai unui fenomen). Dar acelaşi subiect, care, pe de altă parte, are conştiinţa că este el însuşi şi lucru în sine, mai consideră existenţa sa *şi ca nestând sub condiţii de timp*, iar pe sine ca determinabil numai prin legi pe care şi le dă el însuşi prin raţiune. Şi, în toată această existenţă a sa, subiectul nu poate considera nimic ce ar premerge determinării voinţei sale, ci orice acţiune şi, în general, orice determinare a existenţei sale ce se schimbă în potrivire cu simţul intern, chiar întreaga serie de succesiune a existenţei sale ca fiinţă sensibilă, trebuie considerată în conştiinţa existenţei sale inteligibile numai ca urmare, niciodată însă ca temei de determinare a cauzalităţii sale ca *noumen*. În această privinţă, însă, fiinţa raţională poate spune cu drept cuvânt despre orice acţiune potrivnică legii pe care o săvârşeşte că ar fi fost în stare să nu o săvârşească, deşi acţiunea ca fenomen este determinată în mod îndestulător în cele trecute şi este, din acest punct de vedere, inevitabil necesară.

Căci acţiunea, împreună cu tot trecutul ce o determină, aparţine unui singur fenomen al caracterului fiinţei raţionale pe care el însuşi şi-l dobândeşte şi după care ea îşi atribuie sieşi, ca unei cauze neatârnate de orice sensibilitate, cauzalitatea acelor fenomene.

Cu acestea se acordă pe deplin şi sentinţele judecătoreşti ale acelei minunate facultăţi în noi pe care o numim conştiinţă. Un om poate întrebuinţa orice fel de artificii ar vrea spre a-şi înfăţişa sieşi o purtare ilegală de care îşi aminteşte ca o scăpare din vedere nepremeditată, ca

o simplă neprecauţie, ce nu poate fi evitată niciodată cu desăvârşire, prin urmare ca ceva ce l-a prins şi târât în curentul necesităţii naturale, şi să se declare astfel liber de vină. Totuşi, el va găsi că avocatul care vorbeşte în apărarea sa nu poate face nicidecum să amuţească acuzatorul dintr-însul, dacă numai are conştiinţa că în timpul când a săvârşit nedreptatea era stăpân pe simţuri, adică în stare de libertate. Cu toate acestea, el îşi *explică* greşeala dintr-o anumită obişnuinţă rea contractată printr-o neglijare continuă a atenţiei spre sine, până la gradul că el o poate considera ca o consecinţă naturală a acesteia, fără ca acest fapt să-l poată asigura totuşi împotriva dojanei de sine şi mustrării pe care şi-o face el însuşi. Pe aceasta se întemeiază, doar, şi căinţa asupra unei fapte de mult săvârşite, la fiecare amintire despre ea. Căinţa este o senzaţie dureroasă, produsă de mentalitatea morală. Din punct de vedere practic, ea e stearpă, întrucât ea nu poate servi pentru a face nefăcut ceea ce s-a întâmplat odată, şi ar fi şi absurdă (cum o declară *Priestley*, ca un adevărat *fatalist*, care procedează în mod consecvent şi care, pentru sinceritatea sa, merită mai multă aprobare decât aceia care, susţinând mecanismul voinţei în faptă, libertatea ei, însă, cu cuvinte, mai vor totuşi să fie socotiţi ca fatalişti, cuprinzându-i pe aceştia în sistemul lor sincretist fără a putea explica totuşi posibilitatea unei astfel de clasificări). Ca durere, însă, căinţa este totuşi în întregime legitimă, deoarece raţiunea, când e vorba de legea existenţei noastre inteligibile (a celei morale), nu recunoaşte nici o deosebire de timp, întrebând numai dacă evenimentul îmi aparţine mie ca faptă, legând însă apoi de ea din punct de vedere moral totdeauna aceeaşi senzaţie, fie că fapta s-a întâmplat acum sau demult. Căci *viaţa sensibilă* are, cu privire la conştiinţa *inteligibilă* a existenţei sale (a libertăţii), unitatea absolută a unui fenomen care, întrucât cuprinde numai fenomene ale mentalităţii ce priveşte legea morală (de caracter), nu trebuie judecat după necesitatea naturală ce-i revine ca fenomen, ci după spontaneitatea absolută a libertăţii. Se poate îngădui deci că, dacă ar fi pentru noi cu putinţă să pătrundem în mentalitatea unui om, aşa cum se manifestă prin acţiuni interioare, precum şi exterioare, atât de adânc încât să cunoaştem şi cel mai neînsemnat mobil, de asemenea toate împrejurările exterioare ce influenţează acţiunile, noi am fi în stare să calculăm comportamentul unui om pentru viitor cu certitudine, aşa cum se calculează o eclipsă de lună sau de soare, susţinând totuşi în acelaşi timp că omul este liber. Dacă, anume, am mai fi capabili de o altă privire (care însă, fireşte, nu ne este nicidecum dăruită, ci în locul căreia avem numai conceptul raţional), adică de o intuiţie intelectuală a aceluiaşi subiect, noi am pricepe totuşi că, cu privire la ceea ce poate interesa oarecum cândva legea morală, acest lanţ de fenomene atârnă în

întregime de spontaneitatea subiectului ca lucru în sine, despre a cărei determinare nu se poate da nici o explicaţie fizică. În lipsa acestei intuiţii, legea morală ne asigură această deosebire a relaţiei acţiunilor noastre ca fenomene cu fiinţa sensibilă a subiectului nostru de relaţia prin care această fiinţă sensibilă însăşi se raportează la substratul inteligibil din noi. În această considerare care, pentru raţiunea noastră, e naturală, deşi inexplicabilă, se pot justifica şi judecările care, enunţate cu toată conştiinciozitatea, par totuşi, după prima aparenţă, să contrazică orice echitate. Există cazuri în care unii oameni arată din copilărie, chiar sub o educaţie care, cu a lor împreună, altora le-a priit, totuşi o răutate atât de timpurie, pe care continuă a o spori până în anii lor de bărbăţie, încât ei sunt consideraţi ca nişte răufăcători înnăscuţi şi, cu privire la mentalitate, cu desăvârşire incorigibili. Dar ei sunt judecaţi totuşi pentru ceea ce fac sau nu fac, li se socotesc crimele ca vină, ba chiar ei (copiii) înşişi găsesc aceste mustrări atât de întemeiate, ca şi cum, fără considerarea însuşirii naturale fără de nădejde a minţii atribuite lor, ar rămâne tot atât de responsabili ca orice alt om. Aceasta nu s-ar putea întâmpla dacă n-am presupune că tot ce izvorăşte din voirea unui om (cum e, fără îndoială, orice acţiune săvârşită cu premeditare) se întemeiază pe o cauzalitate liberă care, din tinereţea timpurie, îşi exprimă caracterul în fenomenele sale (în acţiuni). Acestea, în temeiul uniformităţii comportamentului, ne fac să cunoaştem un nex natural, care însă nu face necesară reaua însuşire a voinţei, ci este mai degrabă urmarea principiilor rele şi neschimbate adoptate de bunăvoie, care îl fac numai cu atât mai detestabil şi mai vrednic de pedeapsă.

Dar libertatea mai are de învins o dificultate întru cât ar fi să se împace cu mecanismul natural într-o fiinţă ce aparţine lumii sensibile: o dificultate care, chiar după ce toate cele de mai înainte au fost aprobate, ameninţă totuşi libertatea cu prăbuşirea ei desăvârşită. Dar, în această primejdie, o împrejurare dă totuşi în acelaşi timp nădejdea unui rezultat încă fericit pentru afirmarea libertăţii, anume că aceeaşi dificultate (de fapt, cum vom vedea în curând, ea singură) apasă cu mult mai tare sistemul în care existenţa lucrurilor determinabilă în timp şi spaţiu e considerată ca fiind a lucrurilor în sine, nesilindu-ne deci pe noi să părăsim supoziţia noastră cea mai însemnată despre idealitatea timpului ca simplă formă a intuiţiei sensibile, deci ca simplu mod de reprezentare care-i este propriu subiectului ca aparţinând lumii sensibile şi cerând deci numai s-o unim cu această idee.

Anume, chiar dacă ni se îngăduie că subiectul inteligibil poate fi încă liber cu privire la o acţiune dată, deşi ca subiect aparţinând şi lumii sensibile e condiţionat în mod mecanic cu privire la aceasta, se pare totuşi că, îndată ce presupunem că *Dumnezeu*, ca fiinţă originară

universală, este *cauza* şi a *existenţei substanţei* (o propoziţie care nu trebuie părăsită niciodată fără a părăsi, totodată cu ea, conceptul de Dumnezeu ca fiinţă a tuturor fiinţelor, şi cu aceasta autarhia lui, pe care se întemeiază totul în teologie), trebuie să îngăduim şi cele ce urmează din acestea. Anume, acţiunile omului îşi au temeiul lor determinant în ceea *ce este cu desăvârşire în afara puterii lui*, adică în cauzalitatea unei fiinţe supreme deosebite de dânsul, de care atârnă cu totului tot existenţa acţiunilor şi întreaga determinare a cauzalităţii omului. Într-adevăr, dacă acţiunile omului, aşa cum aparţin ele determinărilor lui în timp, n-ar fi simple determinări ale lui ca fenomen, ci ca lucru în sine însuşi, libertatea n-ar putea fi salvată. Omul ar fi o marionetă sau un automat de-al lui Vaucauson*, alcătuit şi tras de maestrul suprem al tuturor operelor de artă, iar conştiinţa de sine l-ar face, ce-i drept, un automat cugetător, în care însă conştiinţa spontaneităţii sale, dacă ar fi considerată libertate, ar fi simplă înşelare. Căci numai în chip comparativ ea ar merita să fie numită aşa, deoarece cauzele determinante cele mai apropiate ale mişcării lui şi o lungă serie a lor în sus spre cauzele lor determinante sunt, fără îndoială, interioare, dar ultima şi cea mai înaltă o găsim totuşi cu desăvârşire într-o mână străină. De aceea, nu prea văd cum cei ce încă tot mai stăruie în a considera timpul şi spaţiul ca determinări aparţinând existenţei lucrurilor în sine însele ar vrea să evite aici fatalitatea acţiunilor; sau, dacă ei (aşa cum a făcut *Mendelssohn*, care e de altminteri pătrunzător) susţin aşa de-a dreptul că timpul şi spaţiul sunt condiţii ce aparţin cu necesitate numai existenţei unor fiinţe finite şi derivate, dar nu celei a fiinţei originare infinite, aş vrea să se justifice de unde iau îndreptăţirea de a face o astfel de deosebire; chiar şi numai cum ar vrea să ocolească contradicţia pe care o săvârşesc când consideră existenţa în timp ca o determinare inerentă în mod necesar lucrurilor finite în sine, unde Dumnezeu este cauza acestei existenţe, el însă neputând fi totuşi cauza timpului (sau a spaţiului) însuşi (deoarece acesta trebuie presupus ca o condiţie necesară *a priori* înaintea existenţei lucrurilor), cauzalitatea lui, prin urmare, trebuind a fi ea însăşi condiţionată după timp cu privire la existenţa acestor lucruri, unde însă trebuie să se ivească în mod inevitabil toate acele contradicţii împotriva conceptelor infinităţii şi neatârnării lui. Pe de altă parte, ne este foarte uşor să deosebim determinarea existenţei divine ca neatârnată de toate condiţiile de timp, spre deosebire de cea a unei fiinţe a lumii sensibile, ca *existenţă a unei fiinţe în sine însăşi*, de cea a *unui lucru ca fenomen*. De aceea, dacă nu admitem acea idealitate

* *A. de Vaucauson* din Grenoble a arătat, în 1738, mai întâi la Paris, figuri automate: un flautist, un clarinetist şi o raţă ce mânca (nota editorului H. Schmidt).

a timpului şi a spaţiului, nu mai rămâne decât *spinozismul*, în care spaţiul şi timpul sunt determinări esenţiale ale fiinţei originare înseşi, iar lucrurile dependente de ea (deci şi noi înşine) nu sunt substanţe, ci numai accidente inerente ei; deoarece, dacă aceste lucruri există numai ca efecte ale sale *în timp*, care ar fi condiţia existenţei lor în sine, şi acţiunile acestor fiinţe ar trebui să fie numai acţiunile lui Dumnezeu, pe care el le-a săvârşit undeva şi cândva. De aceea, spinozismul, cu toată absurditatea ideii sale fundamentale, conchide totuşi cu mult mai succint decât se poate face în temeiul teoriei creaţioniste dacă *fiinţele* socotite substanţe şi *existente în sine în timp* sunt considerate ca produse ale unei cauze supreme şi totuşi nu ca aparţinând ei şi acţiunii sale, ci pentru sine ca substanţe.

Dezlegarea dificultăţii amintite mai sus se face pe scurt şi limpede în modul următor. Dacă existenţa *în timp* este numai un fel de reprezentare sensibilă a fiinţelor cugetătoare în lume, prin urmare nu le priveşte pe dânsele ca lucruri în sine însele, creaţiunea acestor fiinţe este o creaţiune a lucrurilor în sine înseşi, deoarece conceptul unei creaţiuni nu aparţine modului sensibil de reprezentare a existenţei, şi nici cauzalităţii, ci poate fi raportat numai la noumene. Prin urmare, dacă despre fiinţe din lumea sensibilă spun „ele sunt create", eu le consider, din acest punct de vedere, ca noumene. Aşa deci cum ar fi o contradicţie a zice că Dumnezeu e un creator de fenomene, tot astfel e o contradicţie a spune că el, ca creator, este cauza acţiunilor în lumea sensibilă, deci a lor ca fenomene, deşi el este cauza existenţei fiinţelor făptuitoare (ca noumene). Dacă socotim deci existenţa în timp ca ceva ce e valabil numai despre fenomene, nu despre lucruri în sine, putem susţine libertatea fără ştirbirea mecanismului natural al acţiunilor ca fenomene. Astfel fiind, împrejurarea că fiinţele făptuitoare sunt creaturi nu poate schimba în aceasta nimic, deoarece creaţiunea priveşte existenţa lor inteligibilă, iar nu pe cea sensibilă, şi nu poate fi considerată deci ca temei de determinare a fenomenelor. Problema s-ar înfăţişa cu totul altfel dacă fiinţele lumii ar exista *în timp* ca lucruri în sine însele, deoarece creatorul substanţei ar fi totodată autorul întregii maşinării în această substanţă.

Atât de mare e importanţa pe care-o are separaţia, înfăptuită în Critica raţiunii speculative pure, a timpului (precum şi a spaţiului) de existenţa lucrurilor în sine înseşi.

Dezlegarea, propusă aici, a dificultăţii are însă, se va spune, totuşi multă greutate în sine, şi aproape că nu e susceptibilă de o expunere străvezie. Dar este oare oricare alta ce a fost încercată, sau s-ar mai încerca, mai uşoară şi mai lesne de înţeles? Mai degrabă am putea spune că docenţii dogmatici ai metafizicii şi-ar fi dovedit mai mult prefăcătoria

decât sinceritatea lor îndepărtând cât se poate de mult din privire acest punct dificil, în nădejdea că, nevorbind ei nimic despre el, nimeni nu s-ar gândi aşa de lesne la el. Dacă e să se dea unei ştiinţe ajutor, toate dificultăţile trebuie *dezvăluite* şi chiar trebuie *căutate* acelea care îi mai stau aşa pe ascuns în cale; căci fiecare dificultate cere un mijloc de îndreptare, care nu poate fi găsit fără a procura, în acelaşi timp, ştiinţei o sporire, fie în sferă sau precizie, în care fel deci piedicile înseşi devin mijloace de promovare a temeiniciei ştiinţei. Dimpotrivă, dacă dificultăţile sunt cu intenţie ascunse sau numai înlăturate prin mijloace paliative, ele se dezvoltă, într-un timp mai scurt sau mai lung, în rele incurabile, care distrug ştiinţa într-un scepticism desăvârşit.

*

Vedem deci că conceptul libertăţii, el singur între toate ideile raţiunii speculative pure, ne dă într-adevăr o atât de mare lărgire în câmpul suprasensibilului, deşi numai cu privire la cunoaşterea practică. Astfel fiind, mă întreb: *de unde i s-a împărtăşit lui în chip exclusiv o atât de mare rodnicie*, pe când celelalte înseamnă, ce-i drept, locul gol pentru fiinţe intelectuale pure posibile, nefiind însă în stare să determine prin nimic conceptul despre ele? Înţeleg în curând că, neputând gândi nimic fără categorie, aceasta trebuie căutată mai întâi în ideea raţiunii despre libertate, de care mă ocup. Aceasta este aici categoria *cauzalităţii*. Şi, cu toate că *conceptului raţional* al libertăţii, el fiind un concept transcendent, nu i se poate da ca suport nici o intuiţie corespunzătoare, totuşi *conceptului intelectual* (al cauzalităţii), pentru a cărui sinteză *conceptul raţional* (al libertăţii) cere necondiţionatul, trebuie să i se dea mai înainte o intuiţie sensibilă, prin care abia i se asigură realitatea obiectivă. Dar toate categoriile se împart în două clase: cele *matematice*, care privesc numai unitatea sintezei în reprezentarea obiectelor, şi cele *dinamice*, care o privesc pe cea în reprezentarea existenţei obiectelor. Cele dintâi (cele ale mărimii şi calităţii) cuprind totdeauna o sinteză a *omogenului*, unde nu se poate găsi nicidecum necondiţionatul pentru condiţionatul dat în intuiţia sensibilă în spaţiu şi timp, deoarece acesta însuşi, la rândul său, ar trebui să fie în spaţiu şi timp, şi deci iarăşi totdeauna condiţionat. De aceea, în Dialectica raţiunii teoretice pure modurile opuse de a găsi necondiţionatul şi totalitatea condiţiilor pentru ele au şi fost amândouă greşite. Categoriile clasei a doua (cele ale cauzalităţii şi ale necesităţii unui lucru) nu cereau nicidecum această omogenitate (a condiţionatului şi a condiţiei în sinteză), deoarece aici nu avea să fie reprezentată intuiţia aşa cum e compusă dintr-un divers din ea, ci numai cum existenţa obiectului condiţionat corespunzător

ei se adaugă existenţei condiţiei (în intelect, ca fiind legat cu aceasta). Aici era îngăduit să punem, în lumea inteligibilă, la ceea ce e în întregime condiţionat în lumea sensibilă (atât cu privire la cauzalitate, cât şi la existenţa lucrurilor înseşi) necondiţionatul, deşi de altminteri nedeterminat, iar sinteza să o facem transcendentă. De aceea se şi găsea în Dialectica raţiunii speculative pure că amândouă modurile, în aparenţă opuse, de a afla necondiţionatul la condiţionat, de exemplu în sinteza cauzalităţii de a ne gândi la condiţionat în seria cauzelor şi efectelor lumii sensibile, cauzalitate care nu mai este condiţionată din punct de vedere sensibil, nu se contrazic de fapt, şi că aceeaşi acţiune care, aparţinând lumii sensibile, este totdeauna condiţionată din punct de vedere sensibil, adică este necesară în mod mecanic, poate avea totuşi în acelaşi timp, aparţinând cauzalităţii fiinţei făptuitoare, întrucât face parte din lumea inteligibilă, ca temei o cauzalitate necondiţionată din punct de vedere sensibil, prin urmare poate fi gândită ca liberă. Rămânea însă numai problema să prefacem această *posibilitate* într-o *existenţă*, adică să fim în stare a dovedi într-un caz real, aşa-zicând, printr-un fapt, că anumite acţiuni presupun o astfel de cauzalitate (pe cea intelectuală, necondiţionată din punct de vedere sensibil), fie că acţiunile sunt reale sau numai poruncite, adică necesare din punct de vedere practic obiectiv. În acţiuni date realmente în experienţă, ca evenimente ale lumii sensibile, nu puteam nădăjdui a întâlni această legătură, deoarece cauzalitatea prin libertate trebuie căutată totdeauna în afara lumii sensibile, în inteligibil. Alte lucruri în afară de fiinţele sensibile nu ne sunt însă date spre percepere şi observare. Nu rămânea deci nimic altceva decât să se afle cumva un principiu fără contradicţie, şi anume obiectiv, al cauzalităţii, care exclude din determinarea ei toată condiţia sensibilă, adică un principiu în care raţiunea nu mai invocă nimic *altceva* ca temei de determinare cu privire la cauzalitate, ci pe care ea însăşi îl cuprinde de mai înainte chiar prin acel principiu şi unde ea însăşi, ca *raţiune pură*, este practică. Acest principiu însă n-are nevoie nici de cercetare, nici de invenţie; el a fost de mult în raţiunea tuturor oamenilor şi implântat în fiinţa lor, şi este principiul *moralităţii*. Prin urmare, acea cauzalitate necondiţionată şi facultatea ei, libertatea, cu aceasta însă o fiinţă (eu însumi), care aparţine lumii sensibile, totuşi în acelaşi timp ca aparţinând lumii inteligibile, este nu numai *cugetată* în mod nedeterminat şi problematic (ceea ce putea descoperi ca posibil chiar raţiunea speculativă), ci chiar *determinată cu privire la legea* cauzalităţii sale şi *cunoscută* în mod asertoric, fiindu-ne astfel dată *în mod determinat* realitatea lumii inteligibile, şi anume din punct de vedere practic. Această determinare, care din punct de vedere teoretic e *transcendentă*, este din cel practic *imanentă*. Un astfel de

pas nu-l puteam face însă cu privire la a doua idee dinamică, anume la cea a unei *fiinţe necesare*. Din lumea sensibilă nu ne puteam urca la ea fără mijlocirea primei idei dinamice. Căci, dacă am fi încercat, ar fi trebuit să îndrăznim a face saltul de a părăsi tot ce ne este dat şi de a ne sălta la ceva din care nu ne este dat chiar nimic prin care am fi fost în stare să mijlocim legătura unei atari fiinţe inteligibile cu lumea sensibilă (deoarece fiinţa necesară ar fi urmat să fie cunoscută ca dată *în afară de noi*). Dar aceasta e prea bine cu putinţă cu privire la *propriul nostru* subiect, întrucât se recunoaşte pe sine determinat, *pe de o parte*, ca fiinţă inteligibilă, prin legea morală (în virtutea libertăţii), *pe de altă parte* ca activ în lumea sensibilă în temeiul acestei determinări, cum se vede acum limpede. Unicul concept al libertăţii îngăduie să nu trebuiască să ne depăşim pe noi pentru a afla necondiţionatul şi inteligibilul la ceea ce e condiţionat şi sensibil. Căci raţiunea noastră însăşi, prin suprema şi necondiţionata lege practică şi fiinţa (persoana noastră proprie) care are conştiinţa acestei legi, se recunoaşte pe sine ca aparţinând lumii intelectuale pure, şi anume chiar cu determinarea modului cum poate fi activă ca atare. Aşa se poate înţelege de ce în întreaga facultate raţională *numai* ceea ce e *practic* ne poate ajuta să ne ridicăm deasupra lumii sensibile, procurându-ne cunoaşteri despre o ordine şi o legătură suprasensibilă. Dar aceste cunoştinţe, chiar din această pricină, fireşte că nu pot fi întinse decât numai atât cât e tocmai necesar pentru scopul pur practic.

Cu acest prilej, să-mi fie îngăduit a mai atrage atenţia numai asupra unui singur punct, anume ca fiecare pas pe care-l facem cu raţiunea pură, chiar în câmpul practic, unde nu se ia deloc în considerare speculaţiunea subtilă, să se potrivească totuşi atât de exact, şi anume de la sine la toate momentele Criticii raţiunii teoretice, ca şi cum fiecare ar fi fost cumpănit cu precauţie chibzuită, numai spre a-i dobândi confirmare acesteia. O astfel de potrivire exactă, în nici un fel căutată, ci (cum ne putem noi înşine convinge despre aceasta, numai dacă vrem să împingem cercetările morale până la principiile lor) ivită de la sine, a celor mai importante propoziţii ale raţiunii practice cu observaţiile, ce par adeseori prea subtile şi inutile, ale Criticii celei speculative, surprinde şi ne stârneşte mirarea. Ea întăreşte, în acelaşi timp, maxima, cunoscută şi preamărită şi de alţii, de a continua fără tulburare, în orice cercetare ştiinţifică, drumul apucat cu toată exactitatea şi sinceritatea posibilă, fără să luăm în seamă ceea ce, în afara câmpului ei, ar putea prilejui cumva vreo nedumerire, desăvârşind cercetarea pentru sine însăşi, pe cât putem, cu sinceritate şi în întregime. Observaţii repetate m-au convins că, dacă ducem această operă până la sfârşit, ceea ce în jumătatea ei părea foarte îndoielnic, în faţa altor doctrine străine,

se acorda foarte bine cu ele, cu condiţia să nu bag în seamă această nedumerire, concentrându-mi atenţia asupra operei mele până la desăvârşirea ei. Acest acord deplin se ivea la sfârşit în mod neaşteptat cu ceea ce rezultase de la sine fără cea mai neînsemnată considerare a acelor doctrine, fără părtinire şi preferinţă a lor. Scriitorii şi-ar cruţa multe rătăciri, multă muncă pierdută (deoarece se întemeia pe iluzii) dacă s-ar hotărî să procedeze cu ceva mai multă sinceritate.

Cartea a doua
Dialectica raţiunii practice pure

Capitolul I
Despre o dialectică a raţiunii practice pure în general

Raţiunea pură îşi are totdeauna dialectica sa, fie că o considerăm în întrebuinţarea ei speculativă sau practică; căci ea cere totalitatea absolută a condiţiilor la un condiţionat dat, iar aceasta nu poate fi întâlnită nicidecum decât în lucrurile în sine însele. Toate conceptele lucrurilor însă trebuie raportate la intuiţii, care la noi, oamenii, nu pot fi nicicând altfel decât sensibile, aşa că nu ne îngăduie să cunoaştem obiectele în sine însele, ci numai ca fenomene, în a căror serie a condiţionatului şi condiţiilor nu se poate întâlni niciodată necondiţionatul. Aşa fiind, din aplicarea acestei idei raţionale a totalităţii condiţiilor (deci a necondiţionatului) la fenomene, izvorăşte o aparenţă inevitabilă, ca şi cum acestea ar fi lucruri în sine înseşi (căci, în lipsa unei critici prevenitoare, ele sunt socotite totdeauna ca atare). Această aparenţă n-ar putea fi însă nicicând observată ca înşelătoare dacă nu s-ar trăda ea însăşi printr-o *contradicţie* a raţiunii cu sine însăşi în aplicarea la fenomene a principiului ei de a presupune necondiţionatul la orice condiţionat. Prin aceasta, însă, raţiunea e silită să cerceteze această aparenţă, de unde răsare şi cum poate fi înlăturată, ceea ce nu se poate face în alt fel decât printr-o critică completă a întregii facultăţi raţionale pure. În acest fel antinomia raţiunii pure, care se manifestă în dialectica ei, este într-adevăr rătăcirea cea mai binefăcătoare în care ar fi putut intra cândva raţiunea umană, întrucât ea ne mână în sfârşit să căutăm cheia spre a ieşi din acest labirint. Găsind cheia, noi mai descoperim

ceea ce nu căutam şi totuşi ne trebuie, adică perspectiva unei ordini mai înalte, neschimbate a lucrurilor, în care noi ne aflăm chiar acum şi în care noi putem fi acum îndreptaţi, prin precepte bine hotărâte, să continuăm existenţa noastră în conformitate cu cea mai înaltă menire a raţiunii.

În Critica raţiunii pure putem afla, expus pe larg, cum în întrebuinţarea speculativă a acestei facultăţi se poate rezolva acea dialectică naturală şi cum se poate evita eroarea dintr-o aparenţă, de altminteri, naturală. Dar raţiunii în întrebuinţarea ei practică nu-i merge cu nimic mai bine. Ca raţiune practică pură, ea caută de asemenea necondiţionatul la ceea ce-i condiţionat din punct de vedere practic (ceea ce se întemeiază pe înclinaţii şi trebuinţă firească), şi anume nu ca temei de determinare a voinţei, ci, chiar dacă acesta e dat (în legea morală), totalitatea necondiţionată a *obiectului* raţiunii practice pure, sub numele *binelui suveran*.

A determina îndestulător această idee din punct de vedere practic, adică pentru maxima comportamentului nostru raţional, este *doctrina înţelepciunii*, iar aceasta, iarăşi, ca *ştiinţă*, este *filosofie*, în sensul în care înţelegeau cei vechi cuvântul, la care ea era o îndreptare spre conceptul arătând în ce trebuie pus binele suveran şi spre comportamentul prin care binele suveran se poate dobândi. Ar fi bine dacă am lăsa acest cuvânt la vechiul său înţeles, ca o *doctrină despre binele suveran*, întrucât raţiunea se străduieşte să ajungă aici la ştiinţă. Căci, pe de o parte, condiţia limitativă adăugată ar fi potrivită expresiei greceşti (care înseamnă iubire de *înţelepciune*) şi totuşi, în acelaşi timp, îndestulătoare de a cuprinde, sub numele de filosofie, şi iubirea de *ştiinţă*, deci de toată cunoaşterea speculativă a raţiunii, întrucât îi serveşte atât pentru acel concept, cât şi pentru temeiul practic de determinare, făcându-ne, cu toate acestea, să nu pierdem din vedere scopul principal, de dragul căruia, numai, ea poate fi numită doctrină a înţelepciunii. Pe de altă parte, n-ar fi nici rău de a intimida vanitatea celui ce ar îndrăzni să-şi aroge însuşi titlul unui filosof înfăţişându-i-se chiar prin definiţie măsura preţuirii de sine, care îi va scădea foarte mult pretenţiile; căci a fi *învăţător de înţelepciune* ar fi să însemne, fără îndoială, ceva mai mult decât a fi un discipol care tot n-a ajuns încă destul de departe pentru a se conduce pe sine, cu mult mai puţin pentru a conduce pe alţii în aşteptarea sigură a unui scop atât de înalt; ar însemna un *maestru în cunoaşterea înţelepciunii*, ceea ce vrea să spună mai mult decât şi-ar putea aroga un om modest, iar filosofia ar rămâne, ca şi înţelepciunea însăşi, încă tot un ideal care, din punct de vedere obiectiv, e reprezentat pe deplin numai în raţiune, din punct de vedere

subiectiv însă, pentru persoană, nu este decât ţinta neîncetatei lui străduinţe. Astfel, nimeni altcineva nu este în drept să susţină a fi în posesiunea ei, sub numele uzurpat de filosof, decât acela care poate stabili în persoana sa ca exemplu şi efectul ei infailibil (în stăpânirea de sine şi interesul neîndoielnic pe care-l are mai ales pentru binele universal). Aceasta o şi cereau cei vechi pentru a putea merita acel nume de cinste.

Cu privire la dialectica raţiunii practice pure în punctul determinării conceptului de *bine suveran* (care, dacă reuşeşte dezlegarea ei, ne îngăduie, ca şi cea a celei teoretice, să aşteptăm efectul cel mai binefăcător, prin faptul că contradicţiile, arătate cu sinceritate şi netăinuite, ale raţiunii practice pure cu ea însăşi ne silesc la o critică completă a propriei ei facultăţi) nu mai avem să trimitem înainte decât o singură observaţie.

Legea morală este singurul temei de determinare a voinţei pure. Cum aceasta este însă numai formală (cerând anume numai forma maximei ca legislatoare în mod universal), ea face abstracţie, ca temei de determinare, de toată materia, deci de tot obiectul voirii. Prin urmare, binele suveran, oricât ar fi întregul *obiect* al unei raţiuni practice pure, adică al unei voinţe pure, el nu poate fi socotit totuşi ca *temei de determinare* a ei, iar legea morală trebuie considerată singură ca temei de a-şi face din binele suveran şi înfăptuirea sau promovarea lui obiectul său. Această observaţie este importantă într-un caz atât de delicat cum este determinarea principiilor morale, unde şi cea mai neînsemnată neînţelegere falsifică modul de gândire. Căci din Analitică vom fi văzut că, dacă admitem înaintea legii morale vreun obiect sub numele unui bine ca temei de determinare a voinţei şi derivăm din el supremul principiu practic, aceasta ar produce apoi totdeauna eteronomie şi ar împinge la o parte principiul moral.

Dar se-nţelege de la sine că, dacă în conceptul binelui suveran e cuprinsă de mai înainte legea morală ca condiţie supremă, în acest caz binele suveran nu este numai *obiect*, ci şi conceptul său şi reprezentarea existenţei sale, posibilă prin raţiunea noastră practică, este totodată *temeiul de determinare* a voinţei, deoarece, în acest caz, legea morală, cuprinsă de mai înainte în acest concept şi gândită împreună cu el, iar nu alt obiect, determină voinţa după principiul autonomiei. Această ordine a conceptelor privind determinarea voinţei nu e îngăduit să treacă nebăgată în seamă; deoarece, altminteri, noi nu ne înţelegem pe noi înşine şi credem a ne contrazice, deşi toate stau în cea mai desăvârşită armonie.

Capitolul II
Despre dialectica raţiunii pure în determinarea conceptului de bine suveran

Conceptul de „suveran“ cuprinde deja un echivoc, care, dacă nu luăm seama, poate prilejui certuri inutile. Suveran poate însemna cel mai de sus (*supremum*) sau desăvârşitul (*consummatum*). Cel dintâi este acea condiţie care ea însăşi e necondiţionată, adică nu e subordonată nici unei alteia (*originarium*); al doilea înseamnă acel întreg care nu este parte dintr-un întreg mai mare de acelaşi fel (*perfectissimum*). În Analitică s-a demonstrat că *virtutea* (ca vrednicie de a fi fericit) este *condiţia supremă* a tot ce numai ne pare a fi de dorit, deci şi a toată străduinţa noastră după fericire, deci binele *suprem*. Dar, din această pricină, ea încă nu este totuşi binele întreg şi desăvârşit, ca obiect al facultăţii apetitive a unor fiinţe raţionale finite; căci, pentru a fi aceasta, se mai cere şi *fericire*, şi anume nu numai în ochii părtinitori ai persoanei care se face pe sine scop, ci chiar în judecata unei raţiuni nepărtinitoare, care o consideră pe aceea în general în lume ca scop în sine. Căci a avea nevoie de fericire, a fi şi vrednic de ea, totuşi însă a nu te împărtăşi de dânsa, nu se împacă nicidecum cu voirea perfectă a unei fiinţe raţionale care ar avea în acelaşi timp toată puterea, chiar dacă am gândi, numai, o astfel de fiinţă. Virtutea şi fericirea împreună constituie deci posesiunea binelui suveran într-o persoană, în acelaşi timp însă şi fericirea, împărţită cu totul exact în proporţia moralităţii (ca valoare a persoanei şi vrednicie a ei de a fi fericită), constituie *binele suveran* al unei lumi posibile. În acest fel, binele suveran înseamnă întregul, binele desăvârşit, unde doar virtutea este, ca condiţie, binele suprem, deoarece nu are deasupra sa nici o altă condiţie. Fericirea însă este totdeauna ceva ce e, fireşte, plăcut pentru cel ce o posedă, dar nu este bună pentru sine însăşi în mod absolut şi în toată privinţa, ci presupune totdeauna, ca condiţie, comportamentul moral legal.

Două determinări unite *cu necesitate* într-un concept trebuie să fie legate ca temei şi urmare, şi anume aşa încât această *unitate* să fie socotită sau *analitică* (legătură logică), sau *sintetică* (legătură reală), cea dintâi după legea identităţii, a doua, după cea a cauzalităţii. Legătura virtuţii cu fericirea poate fi înţeleasă sau aşa încât străduinţa de a fi fericit şi căutarea raţională a fericirii să nu fie două acţiuni deosebite, ci cu totul identice, deoarece, în acest caz, celei dintâi n-ar trebui să i se pună la temelie altă maximă decât celei din urmă; sau acea legătură e interpretată în felul că virtutea produce fericirea ca ceva deosebit de conştiinţa celei dintâi, aşa cum cauza produce un efect.

Din vechile şcoli greceşti au fost, bine zis, numai două care, în determinarea conceptului de bine suveran, urmau, ce-i drept, aceeaşi metodă, într-atâta că nu considerau virtutea şi fericirea ca două elemente diferite ale binelui suveran, prin urmare căutau unitatea principiului după regula identităţii; dar ele se despărţeau iarăşi în aceea că, între amândouă, alegeau conceptul fundamental într-un mod diferit. *Epicurianul* zicea: a avea conştiinţa maximei care duce la fericire, aceasta este fericirea; *stoicul*: a avea conştiinţa virtuţii sale este fericirea. Pentru cel dintâi, *prudenţa* era atât cât moralitatea; pentru cel din urmă, care alegea o denumire mai înaltă pentru virtute, *moralitatea* singură era înţelepciune adevărată. Trebuie să regretăm că agerimea acestor bărbaţi (pe care totuşi trebuie să-i admirăm, în acelaşi timp, pentru că au încercat aşa de timpuriu toate căile imaginabile ale cuceririlor filosofice) a fost aplicată într-un chip atât de nefericit, în a născoci identitate între concepte extrem de eterogene, cel al fericirii şi cel al virtuţii. Dar se potrivea cu spiritul dialectic al timpurilor lor, ceea ce ademeneşte şi acum uneori capete subtile, de a înlătura deosebiri, esenţiale şi nicicând de reunit, în principii, căutând a le transforma într-un conflict verbal şi înfăptuind astfel în chip artificial după aparenţă unitatea conceptului numai sub denumiri diferite; şi aceasta se referă de obicei la astfel de cazuri unde reunirea unor temeiuri eterogene se află atât de adânc sau de sus, sau ar cere o astfel de totală schimbare a doctrinelor adoptate de altminteri în sistemul filosofic, încât autorii se tem a se adânci prea mult în cercetarea deosebirii reale, tratând-o mai cu drag ca simplă dezbinare formală.

Amândouă şcolile, căutând a născoci identitatea principiilor practice ale virtuţii şi fericirii, totuşi nu erau de acord asupra modului cum ar fi vrut să stoarcă această identitate, ci se separau nemărginit una de cealaltă, una aşezându-şi principiul pe partea estetică, cealaltă – pe cea logică, aceea – în conştiinţa trebuinţei sensibile, cealaltă – în neatârnarea raţiunii practice de toate temeiurile sensibile de determinare. Conceptul virtuţii se afla, după *epicurian*, de mai înainte în maxima de a-şi promova propria fericire; dimpotrivă, sentimentul fericirii era cuprins, după *stoic*, de mai înainte în conştiinţa virtuţii sale. Dar ceea ce e cuprins în alt concept este într-adevăr identic cu o parte din ceea ce cuprinde, dar nu cu întregul, iar două întreguri pot fi, pe deasupra, deosebite unul de celălalt în mod specific, deşi constau chiar din aceeaşi materie, anume când părţile sunt unite în amândouă într-un întreg într-un fel cu totul diferit. Stoicul susţinea că virtutea este *întregul bine suveran*, iar fericirea, numai conştiinţa posesiunii ei ca aparţinând stării subiectului. Epicurianul susţinea că fericirea este *întregul bine suveran*, iar virtutea, numai forma maximei de a o solicita, anume în întrebuinţarea raţională a mijloacelor pentru ea.

Dar din Analitică se vede limpede că maximele virtuţii şi cele ale fericirii proprii sunt cu totul eterogene cu privire la supremul lor principiu practic, şi, departe de a fi de acord, deşi aparţin unui bine suveran, spre a-l face pe acesta posibil, ele se limitează chiar foarte mult şi se păgubesc olaltă în acelaşi subiect.

Aşa fiind, întrebarea: *Cum e posibil binele suveran din punct de vedere practic?* rămâne tot o problemă nedezlegată, oricâte *încercări de coaliţie* s-ar fi făcut până acum. Dar ceea ce face din ea o problemă greu de dezlegat este dat în Analitică, anume că fericirea şi moralitatea sunt două *elemente* specific cu totul *diferite* ale binelui suveran şi că, deci, legătura lor *nu* poate fi cunoscută în mod *analitic* (că, de pildă, acela care-şi caută fericirea se va afla virtuos prin simpla analiză a conceptelor sale, sau că acela care urmează virtutea se va afla în conştiinţa unei astfel de purtări chiar *ipso facto* fericit), ci este o *sinteză* a conceptelor. Deoarece însă această legătură este cunoscută ca fiind *a priori*, deci necesară din punct de vedere practic, prin urmare nu ca derivată din experienţă, iar posibilitatea binelui suveran deci nu se întemeiază pe principii empirice, *deducţia* acestui concept va trebui să fie *transcendentală*. E *a priori* (din punct de vedere moral) necesar ca *binele suveran să fie produs prin libertatea voinţei*; prin urmare, şi condiţia posibilităţii lui trebuie să se întemeieze numai pe temeiuri *a priori* de cunoaştere.

I
Antinomia raţiunii practice

În binele suveran pentru noi practic, adică de înfăptuit prin voinţa noastră, virtutea şi fericirea sunt gândite ca unite în mod necesar, aşa încât o raţiune practică n-o poate admite pe una fără ca şi cealaltă să facă parte din acel bine. Dar această legătură (ca oricare în general) este sau *analitică*, sau *sintetică*. Cum însă cea de faţă nu poate fi analitică, cum s-a arătat chiar mai înainte, ea trebuie să fie gândită ca sintetică, şi anume ca legătură a cauzei cu efectul, deoarece ea priveşte un bine practic, adică posibil prin acţiune. Prin urmare, sau dorinţa de fericire trebuie să fie cauza motrice spre maxime ale virtuţii, sau maxima virtuţii trebuie să fie cauza eficientă a fericirii. Cazul dintâi este *în mod absolut* imposibil, deoarece (cum s-a demonstrat în Analitică) maximele care pun temeiul de determinare a voinţei în pofta de fericire proprie nu sunt nicidecum morale şi nu pot întemeia în nici un chip virtutea. Dar şi al doilea e, *de asemenea, imposibil*, deoarece toată legătura practică a cauzelor şi efectelor în lume, ca rezultat al determinării voinţei, nu se îndreaptă după intenţiile morale

ale voinţei, ci după cunoaşterea legilor naturale şi facultatea fizică de a le întrebuinţa pentru scopurile proprii. Prin urmare, nu putem aştepta nici o legătură, necesară şi suficientă pentru binele suveran, a fericirii cu virtutea în lume, prin cea mai exactă observare a legii morale. Dar, cum promovarea binelui suveran, care cuprinde în conceptul său această legătură, este un obiect necesar *a priori* al voinţei noastre şi e unită inseparabil cu legea morală, imposibilitatea celui dintâi trebuie să dovedească şi falsitatea celei de-a doua. Dacă deci binele suveran e imposibil după reguli practice, atunci şi legea morală, care ordonă a-l promova, trebuie să fie fantastică şi îndreptată spre scopuri goale şi numai închipuite, deci falsă în sine.

II
Înlăturarea critică a antinomiei raţiunii practice

În antinomia raţiunii speculative pure se găseşte o contradicţie asemănătoare între necesitatea naturală şi libertate în cauzalitatea evenimentelor în lume. Ea a fost înlăturată demonstrându-se că nu este o contradicţie adevărată, dacă considerăm evenimentele şi chiar lumea în care se petrec numai ca fenomene (chiar aşa cum trebuie s-o facem). Căci una şi aceeaşi fiinţă făptuitoare are, *ca fenomen* (chiar în faţa propriului său simţ intern), în lumea sensibilă o cauzalitate care e totdeauna conformă cu mecanismul natural, dar, cu privire la acelaşi eveniment, întrucât persoana făptuitoare se consideră în acelaşi timp ca *noumenon* (ca inteligenţă pură în existenţa sa nedeterminabilă după timp), acea fiinţă poate cuprinde un temei de determinare a acelei cauzalităţi după legi naturale, care el însuşi e liber de toată legea naturală.

Cu antinomia de faţă a raţiunii practice pure lucrurile stau chiar tot aşa. Prima dintre cele două propoziţii, zicând că străduinţa după fericire produce un temei al mentalităţii virtuoase, este *falsă în mod absolut*; a doua, însă, spunând că mentalitatea virtuoasă produce cu necesitate fericire, *nu este falsă în mod absolut*, ci numai întru cât e considerată ca formă a cauzalităţii în lumea sensibilă, şi deci, dacă socotesc existenţa într-însa ca singurul mod de existenţă al fiinţei raţionale, ea este falsă numai *în mod condiţionat*. Dar, cum eu nu sunt numai în drept să gândesc existenţa mea şi ca *noumenon* într-o lume inteligibilă, ci în legea morală am chiar un temei pur intelectual de determinare a cauzalităţii mele (în lumea sensibilă), atunci nu este cu neputinţă ca moralitatea mentalităţii să aibă în lumea sensibilă o legătură, dacă nu nemijlocită, totuşi mijlocită (cu ajutorul unui autor inteligibil al naturii), şi anume necesară cu titlul de cauză cu fericirea

ca efect. Într-o natură însă care este numai obiect al simţurilor, această legătură nu se poate înfăptui niciodată altfel decât întâmplător şi nu poate fi îndestulătoare pentru binele suveran.

Aşadar, cu toată această contradicţie aparentă a unei raţiuni practice cu sine însăşi, binele suveran, scopul suprem necesar al unei voinţe determinate din punct de vedere moral, este un adevărat obiect al ei; căci el este posibil din punct de vedere practic, iar maximele voinţei, care se referă la el după materia lor, au realitate obiectivă, care la început era lovită prin acea antinomie în legătura moralităţii cu fericirea după o lege universală, dar din simplă neînţelegere, deoarece raportul dintre fenomene se considera ca un raport al lucrurilor în sine însele cu aceste fenomene.

Ne vedem, aşadar, siliţi să căutăm posibilitatea binelui suveran, ţinta pusă prin raţiune tuturor fiinţelor raţionale şi cuprinzând toate dorinţele lor morale, într-o astfel de depărtare, anume în legătura cu o lume inteligibilă. Aşa fiind, trebuie să ni se pară straniu că filosofii din vechime, precum şi din timpurile noi, au crezut a găsi chiar *în această viaţă* (în lumea sensibilă) fericirea cu virtutea în proporţie deplin cuvenită, sau şi-au imaginat că au conştiinţa ei. Căci atât *Epicur*, cât şi *stoicii* au înălţat fericirea, care izvorăşte, în viaţă, din conştiinţa virtuţii, mai presus de toate. Cel dintâi nu avea, în preceptele sale practice, o concepţie atât de josnică cum s-ar putea conchide din principiile teoriei sale, pe care o întrebuinţa pentru explicare, nu pentru făptuire, sau cum o interpretau mulţi, ademeniţi de expresia „voluptate" luată în locul celei de „mulţumire". Dimpotrivă, el socotea exercitarea cea mai dezinteresată a binelui între modurile de gustare a celei mai intime bucurii, iar sobrietatea şi înfrânarea înclinaţiilor, aşa cum ar putea-o cere totdeauna cel mai sever filosof moral, făcea parte din planul său de desfătare (el înţelegea prin aceasta o inimă totdeauna veselă). De stoici el se deosebea mai ales prin faptul că punea în această desfătare temeiul motrice, ceea ce aceştia din urmă refuzau, şi cu drept cuvânt, s-o facă. Căci, pe de o parte, virtuosul Epicur, ca de altminteri încă mulţi oameni bine intenţionaţi din punct de vedere moral, acum, dar care nu reflectează destul de adânc asupra principiilor lor, a căzut în eroarea de a presupune de mai înainte *concepţia* virtuoasă la persoane pentru care vroia abia să arate mobilul spre virtute (şi, într-adevăr, omul onest nu se poate simţi fericit dacă n-are de mai înainte conştiinţa onestităţii sale; căci, având acea concepţie, mustrările pe care, greşind, s-ar vedea nevoit să şi le facă el însuşi prin propriul său mod de gândire, precum şi autocondamnarea morală, l-ar lipsi de toată gustarea plăcerii pe care, altfel, ar putea s-o conţină starea sa). Dar întrebarea este: Prin ce, mai întâi, se poate înfăptui o astfel de concepţie şi un astfel de mod de

gândire? Întrucât doar mai înainte nu s-ar întâlni în subiect încă nici un sentiment pentru o valoare morală în general. Omul, dacă e virtuos, nu se va bucura, fireşte, de viaţă fără a avea în fiecare acţiune conştiinţa onestităţii sale, oricât i-ar fi de favorabil norocul în starea ei fizică; dar pentru a-l face abia virtuos, deci chiar înainte ca el să preţuiască atât de mult valoarea morală a existenţei sale, se poate oare să-i lăudăm liniştea sufletească ce va izvorî din conştiinţa onestităţii sale, pentru care el n-are, doar, nici un simţ?

Pe de altă parte, aici se găseşte totdeauna temeiul pentru o eroare a subrepţiunii (*vitium subreptionis*) şi, aşa-zicând, a unei iluzii optice în conştiinţa de sine a ceea ce *făptuim*, spre deosebire de ceea ce *simţim*, pe care nici cel mai încercat om nu o poate evita cu desăvârşire. Mentalitatea morală e unită în mod necesar cu o conştiinţă a determinării voinţei *nemijlocit prin lege*. Dar conştiinţa unei determinări a facultăţii apetitive este totdeauna temeiul unei satisfacţii pentru acţiunea produsă prin aceasta; această plăcere însă, această satisfacţie cu sine însuşi, nu este temeiul de determinare a acţiunii, ci determinarea voinţei nemijlocit numai prin raţiune este temeiul sentimentului plăcerii, iar aceea rămâne o determinare pur practică, nu estetică, a facultăţii apetitive. Această determinare are, în interior, chiar acelaşi efect al unui impuls spre activitate pe care un sentiment al plăcerii aşteptate din acţiunea dorită l-ar fi avut. De aceea, noi considerăm ceea ce facem noi înşine ca ceva ce simţim numai în mod pasiv, iar mobilul moral îl considerăm ca impuls sensibil, cum aceasta se întâmplă de obicei totdeauna în aşa-zisa înşelare a simţurilor (aici, a simţului intern). E ceva foarte sublim în natura umană de a fi determinată nemijlocit la acţiuni printr-o lege raţională pură şi de a considera chiar înşelarea, elementul subiectiv al acestei determinabilităţi intelectuale a voinţei, ca ceva estetic şi ca efect al unui deosebit sentiment sensibil (căci un sentiment intelectual ar fi o contradicţie). E şi de mare importanţă a atrage atenţia asupra acestei însuşiri a personalităţii noastre şi a cultiva cât se poate de bine acţiunea raţiunii asupra acestui sentiment. Dar trebuie să ne ferim a înjosi şi schimonosi, prin laude false ale acestui temei moral de determinare ca mobil, atribuindu-i sentimente de plăceri deosebite ca temeiuri (care sunt numai consecinţe), adevăratul mobil, legea morală însăşi, aşa-zicând, ca printr-o folie falsă. Respect, iar nu delectare sau gustare a fericirii este deci ceva ce nu poate cuprinde un sentiment *precedent* pus la baza raţiunii (deoarece acesta ar fi totdeauna estetic şi patologic), ca conştiinţă a silirii nemijlocite a voinţei prin lege, este întrucâtva un analogon al sentimentului plăcerii, având în raport cu facultatea apetitivă chiar acelaşi efect, dar din alte izvoare. Dar numai prin acest fel de reprezentare putem ajunge la ceea ce căutăm,

anume ca acţiunile să fie săvârşite nu numai în conformitate cu datoria (în urma unor sentimente plăcute), ci din datorie, ceea ce trebuie să fie adevăratul scop a toată cultura morală.

Dar nu avem oare un cuvânt care n-ar însemna o delectare, cum e cel al fericirii, dar totuşi o satisfacţie cu existenţa proprie, un analogon al fericirii, care trebuie să însoţească în mod necesar conştiinţa virtuţii? Ba da! acest cuvânt este *mulţumirea de sine*, care, în adevăratul său înţeles, indică totdeauna numai o satisfacţie negativă faţă de existenţa proprie, în care avem conştiinţa de a nu avea nevoie de nimic. Libertatea şi conştiinţa ei ca o facultate de a observa legea morală cu o mentalitate preponderentă este *neatârnare de înclinaţii*, cel puţin ca de nişte cauze motrice determinante (deşi nu ca *afectante*) ale poftirii noastre. În acest fel, întrucât am conştiinţa acelei neatârnări în observarea maximelor mele morale, libertatea este singurul izvor al unei mulţumiri neschimbate, unită în mod necesar cu această conştiinţă şi care nu se întemeiază pe nici un sentiment deosebit. Această mulţumire poate fi numită intelectuală. Cea estetică (numită astfel în chip impropriu), care se întemeiază pe satisfacerea înclinaţiilor, oricât de fine ni le-am iscodi, nu se poate potrivi nicicând cu ceea ce gândim prin aceasta. Căci înclinaţiile sunt schimbătoare, sporesc prin înlesnirile ce li le facem, lăsând totdeauna în urmă un gol mai mare decât gândeam să umplem. De aceea, pentru o fiinţă raţională, ele sunt totdeauna o *povară*, şi, chiar dacă ea nu le poate înlătura, ele îi storc totuşi dorinţa de a scăpa de dânsele. Chiar o înclinaţie spre ceea ce e conform cu datoria (de exemplu, spre binefacere) poate uşura, într-adevăr, foarte mult puterea de acţiune a maximelor *morale*, dar nu le poate produce. Căci, în aceasta, totul trebuie să fie îndreptat spre reprezentarea legii ca temei de determinare, dacă acţiunea ar fi să conţină nu numai *legalitate*, ci şi *moralitate*. Înclinaţia este oarbă şi servilă, fie că e bună sau nu, iar raţiunea, unde e vorba de moralitate, trebuie să reprezinte nu numai tutoarea ei, ci, fără a o lua în seamă, ea singură trebuie să aibă, ca raţiune practică, grijă de interesul său propriu. Chiar *sentimentul milei* şi al simpatiei duioase, dacă precedă reflexiunii ce este datorie şi devine temei de determinare, este pentru persoane chibzuite supărător, tulbură maximele lor cumpănite şi trezeşte dorinţa de a scăpa de ele şi de a fi supuse numai raţiunii legislatoare.

De aici se poate înţelege cum conştiinţa acestei facultăţi a unei raţiuni practice pure poate produce prin faptă (virtute) o conştiinţă a stăpânirii asupra înclinaţiilor proprii, deci prin aceasta a neatârnării de ele, prin urmare şi a nemulţumirii ce o însoţeşte totdeauna pe aceasta, şi deci o satisfacţie negativă faţă de starea proprie, adică poate produce *mulţumire*, care, în izvorul său, este mulţumire cu persoana proprie.

Libertatea însăşi devine în acest fel (anume în mod indirect) capabilă de o desfătare care nu poate fi numită fericire, deoarece nu atârnă de intervenţia pozitivă a unui sentiment, şi, pentru a vorbi exact, nici *beatitudine*, deoarece nu conţine totală neatârnare de înclinaţii şi trebuinţe. Dar această desfătare se aseamănă totuşi cu beatitudinea, întrucât anume cel puţin determinarea voinţei sale se poate păstra liberă de influenţa lor şi este deci, cel puţin după originea sa, analoagă autarhiei, pe care o putem atribui numai fiinţei supreme.

Din această dezlegare a antinomiei raţiunii practice pure urmează că, în principiile practice, putem cel puţin gândi ca posibilă (dar fireşte că, de aceea, tot încă nu putem cunoaşte, nici înţelege) o legătură naturală şi necesară între conştiinţa moralităţii şi aşteptarea unei fericiri proporţionate ei ca urmare a ei. Pe de altă parte, din această dezlegare mai urmează că principiile solicitării fericirii nu pot în nici un fel să producă moralitate, prin urmare că binele suprem (ca întâia condiţie a binelui suveran) îl constituie moralitatea, pe când fericirea este, ce-i drept, al doilea element al lui, dar aşa încât ea să fie numai consecinţa condiţionată din punct de vedere moral, dar totuşi necesară, a celei dintâi. În această subordonare, numai, binele suveran este întregul obiect al raţiunii practice pure, care trebuie să şi-l reprezinte în mod necesar ca posibil, deoarece el este o poruncă a ei de a contribui cu tot ce se poate la producerea lui. Dar posibilitatea unei astfel de legături a condiţionatului cu condiţia lui aparţine în întregime relaţiei suprasensibile a lucrurilor şi nu poate fi dată nicidecum după legi ale lumii sensibile, deşi consecinţa practică a acestei idei, anume acţiunile care ţintesc spre a realiza binele suveran, aparţine lumii sensibile. În acest fel, noi vom căuta să expunem temeiurile acelei posibilităţi mai întâi cu privire la ceea ce este nemijlocit în puterea noastră, şi apoi, în al doilea rând, în ceea ce ne oferă raţiunea ca completare a neputinţei noastre pentru posibilitatea binelui suveran (după principiile practice în mod necesar) şi ceea ce nu este în puterea noastră.

III
Despre primatul raţiunii practice pure în legătura ei cu cea speculativă

Prin primatul între două sau mai multe lucruri legate prin raţiune înţeleg preferinţa unuia de a fi întâiul temei de determinare a legăturii cu toate celelalte. Într-un sens practic mai îngust, aceasta înseamnă preferinţa interesului unuia, întrucât lui (care nu poate fi pus în urma nici unui altuia) îi este subordonat interesul celorlalte. Fiecărei facultăţi a minţii i se poate atribui un *interes*, adică un principiu ce conţine

condiţia numai sub care se promovează exercitarea ei. Raţiunea, ca facultate a principiilor, determină interesul tuturor forţelor mintale, pe a sa însă ea însăşi. Interesul întrebuinţării ei speculative stă în *cunoaşterea* obiectului până la cele mai înalte principii *a priori*, cel al întrebuinţării practice, în determinarea *voinţei* în vederea scopului ultim şi desăvârşit. Ceea ce e necesar pentru posibilitatea unei întrebuinţări a raţiunii în general, anume ca principiile şi afirmaţiile ei să nu se contrazică olaltă, nu constituie o parte a interesului ei, ci este condiţia de a avea în general raţiune; numai lărgirea, nu simplul acord cu sine însăşi se socoteşte la interesul ei.

Dacă raţiunea practică n-are voie să admită nimic, nici să cugete ca dat decât ceea ce raţiunea speculativă îi poate oferi din cunoaşterea sa, atunci aceasta are primatul. Să presupunem însă că ea ar avea pentru sine principii originare *a priori* cu care anumite poziţii teoretice ar fi unite în mod inseparabil, care însă totuşi s-ar sustrage oricărei cunoaşteri posibile a raţiunii speculative (deşi ele n-ar trebui să le contrazică). În acest caz, întrebarea este care interes este suprem (nu care ar trebui să cedeze, căci unul nu este în mod necesar în contradicţie cu celălalt), anume dacă raţiunea speculativă, care nu ştie nimic din tot ce raţiunea practică îi oferă să admită, să primească aceste propoziţii şi să încerce a le uni cu conceptele sale, ca o posesiune străină transmisă ei, deşi aceste propoziţii sunt transcendente pentru ea, sau dacă ea este îndreptăţită să urmărească cu încăpăţânare interesul său propriu separat. În cazul din urmă, raţiunea teoretică, urmând canonica lui *Epicur*, ar fi în drept să respingă, ca sofisticărie goală, toată afirmaţia ce nu-şi poate adeveri realitatea obiectivă prin exemple evidente, date în experienţă. Deşi aceasta ar fi chiar foarte strâns legată cu interesul întrebuinţării practice (pure), şi nici n-ar contrazice-o pe cea teoretică, ea ar respinge totuşi astfel de afirmaţii, numai pentru că ele ştirbesc în mod real interesul raţiunii speculative prin faptul că înlătură limitele pe care aceasta şi le pune sieşi şi o lasă pradă oricărei absurdităţi sau nebunii a imaginaţiei.

Într-adevăr, întru cât raţiunea practică ar fi considerată drept condiţionată în mod patologic, adică s-ar pune la bază interesul înclinaţiilor sub principiul sensibil al fericirii numai ca administrând, această cerere nici nu i s-ar putea face raţiunii speculative. Raiul lui *Mahomed* sau contopirea *teosofilor* şi *misticilor* cu divinitatea, aşa cum îi dictează fiecăruia simţul propriu, i-ar impune raţiunii monştrii săi, şi ar fi tot atât de bine de a nu avea nici o raţiune ca de a o lăsa în acest fel în prada tuturor visurilor deşarte. Dar, dacă raţiunea pură poate fi pentru sine practică şi este într-adevăr practică, cum o dovedeşte conştiinţa legii morale, în acest caz totuşi una şi aceeaşi raţiune judecă după principii

a priori, fie în intenţie teoretică sau practică. Se vede deci limpede că, dacă puterea raţiunii nu este de ajuns pentru a stabili în mod afirmativ anumite propoziţii, care totuşi nici nu o contrazic, ea poate admite chiar aceleaşi propoziţii îndată ce ele aparţin *în mod inseparabil interesului practic* al raţiunii pure, considerându-le, ce-i drept, ca o ofertă străină care n-a crescut pe pământul ei, dar totuşi ca adeverite cu îndestulare. Ea trebuie să încerce a le compara şi a le lega cu tot ce are ea, ca raţiune speculativă, în stăpânirea sa, dar îngăduind cu modestie că acestea nu sunt cunoaşterile sale, dar totuşi lărgiri ale întrebuinţării sale într-o altă intenţie, anume cea practică, ceea ce nu se opune nicidecum interesului său, care stă în limitarea fărădelegii speculative.

În legătura deci a raţiunii speculative pure cu raţiunea practică pură pentru o cunoaştere, cea din urmă are *primatul*, presupunându-se anume că această legătură nu este cumva *întâmplătoare* şi arbitrară, ci *a priori* întemeiată chiar pe raţiunea însăşi, deci că este *necesară*. Căci fără această subordonare s-ar ivi o contradicţie a raţiunii cu sine însăşi; deoarece, dacă ele ar fi numai coordonate olaltă, cea dintâi şi-ar închide bine hotarele şi n-ar primi nimic în domeniul său de la cea de-a doua, aceasta însă şi-ar lărgi totuşi hotarele sale peste tot şi, unde cere trebuinţa sa, ar încerca s-o cuprindă pe aceea înăuntrul hotarelor sale. Dar raţiunii practice pure nu i se poate cere nicidecum să fie subordonată celei speculative şi să răstoarne deci ordinea, deoarece orice interes este, la urma urmei, practic, şi chiar cel al raţiunii speculative este numai condiţionat şi este complet numai în întrebuinţarea practică.

IV
Nemurirea sufletului ca postulat al raţiunii practice pure

Înfăptuirea binelui suveran în lume este obiectul necesar al unei voinţe determinabile prin legea morală. În aceasta, însă, *deplina potrivire* a mentalităţilor cu legea morală este suprema condiţie a binelui suveran. Ea trebuie deci să fie tot atât de posibilă ca şi obiectul său, deoarece ea e cuprinsă în aceeaşi poruncă de a promova binele. Potrivirea deplină a voinţei, însă, cu legea morală, este *sfinţenie*, o perfecţiune de care nici o fiinţă raţională a lumii sensibile nu este capabilă în nici un moment al existenţei sale. Cum însă totuşi ea e cerută ca fiind necesară din punct de vedere practic, ea poate fi întâlnită numai într-un *progres* apropiindu-se la *infinit* de acea potrivire deplină, iar după principiile raţiunii practice pure e necesar să admitem, ca obiect real al voinţei noastre, o astfel de progresare practică.

Acest progres infinit nu este însă posibil decât presupunându-se *existenţa* şi personalitatea ce durează la *infinit* a aceleiaşi fiinţe raţionale

(pe care o numim nemurire a sufletului). Prin urmare, binele suveran este posibil din punct de vedere practic numai sub presupoziţia nemuririi sufletului; aceasta este deci ca unită în mod inseparabil cu legea morală, un *postulat* al raţiunii practice pure (prin care înţeleg o propoziţie *teoretică*, dar nedemonstrabilă, întrucât e legată nedespărţit de o lege practică valabilă *a priori* în mod necondiţionat).

Propoziţia despre menirea morală a naturii noastre de a putea ajunge la o deplină potrivire cu legea morală numai într-o progresare la infinit este de cel mai mare folos, nu numai cu privire la completarea prezentă a neputinţei raţiunii speculative, ci şi cu privire la religie. În lipsa ei, sau legea morală îşi pierde cu totul demnitatea *sfinţeniei*, ea fiind făcută în mod artificial *indulgentă* şi astfel potrivită cu comoditatea noastră, sau noi încordăm vocaţia ei şi totodată aşteptarea până la o menire inaccesibilă, anume până la nădejdea unei dobândiri depline a sfinţeniei voinţei, pierzându-ne în visuri *teosofice* mistice, ce contrazic cu totul cunoaşterea de sine. Prin acestea nu se face decât să se zădărnicească *străduinţa neîncetată spre observarea punctuală şi desăvârşită a unei porunci raţionale, severe, neiertătoare, totuşi însă nu ideale, ci reale*. Pentru o fiinţă raţională, dar finită, nu e posibil decât un progres la infinit, de la trepte inferioare la trepte superioare ale perfecţiunii morale. *Fiinţa infinită*, pentru care determinarea de timp nu este nimic, vede în această serie, pentru noi nemărginită, întregimea potrivirii cu legea morală, iar sfinţenia pe care porunca ei o cere fără încetare, spre a fi în acord cu dreptatea sa în partea pe care i-o stabileşte fiecăruia în binele suveran, se întâlneşte în întregime într-o unică intuiţie intelectuală a existenţei fiinţelor raţionale. Ceea ce-i poate reveni numai creaturii cu privire la nădejdea acestei părţi ar fi conştiinţa mentalităţii sale încercate, pentru a spera, din progresarea sa de până acum de la rău la mai bine din punct de vedere moral şi din hotărârea neclintită cunoscută ei prin aceasta, o continuare neîntreruptă a acestui progres, oricât de departe ar ajunge existenţa sa, chiar dincolo de această viaţă*, şi pentru a fi, ce-i drept, niciodată

---

* *Convingerea* despre neschimbarea mentalităţii sale în progresarea spre bine pare totuşi a fi cu neputinţă şi pentru o creatură pentru sine. De aceea, doctrina religioasă creştină o lasă să derive numai din acelaşi spirit care produce sfinţenia, adică această hotărâre fermă şi, cu ea, conştiinţa continuităţii în progresul moral. Dar fireşte că acela care are conştiinţa că a străuit o lungă parte a vieţii sale, până la sfârşitul ei, în înaintarea spre mai bine, şi anume din temeiuri motrice cu adevărat morale, îşi poate face, fără îndoială, nădejdea mângâietoare, deşi nu certitudinea, că va rămâne la aceste principii şi într-o existenţă dincolo de această viaţă. Şi, cu toate că el nu poate fi aici nicicând

aici sau într-un oarecare moment viitor de prevăzut al existenţei sale, ci numai în infinitatea (numai pentru Dumnezeu cu putinţă de văzut) a duratei sale, adecvată pe deplin voinţei lui Dumnezeu (fără indulgenţă sau iertare, care nu se potriveşte cu dreptatea).

V

Existenţa lui Dumnezeu ca postulat al raţiunii practice pure

Legea morală ne-a condus, în analiza precedentă, la problema practică, prescrisă fără nici o intervenire de mobile sensibile, numai prin raţiune pură, anume la întregimea necesară a primei şi celei mai excelente părţi a binelui suveran, a *moralităţii*, şi, cum aceasta nu poate fi rezolvată pe deplin decât într-o eternitate, la postulatul *nemuririi*. Aceeaşi lege trebuie să conducă şi la posibilitatea celui de-al doilea element al binelui suveran, anume a *fericirii* potrivite cu acea moralitate, într-un mod tot atât de dezinteresat ca şi înainte, numai din raţiune nepărtinitoare, anume la presupoziţia existenţei unei cauze adecvate acestui efect, adică trebuie să postuleze *existenţa lui Dumnezeu*, ca aparţinând în mod necesar posibilităţii binelui suveran (care obiect al voinţei noastre este unit în mod necesar cu legislaţia raţiunii pure). Vom expune această legătură într-un mod convingător.

Fericirea este starea unei fiinţe raţionale în lume căreia în întregimea existenţei sale îi *merg toate după dorinţă şi voinţă*, şi se întemeiază deci pe acordul naturii pentru scopul întreg al acelei fiinţe, tot astfel pentru temeiul esenţial de determinare a voinţei ei. Legea morală însă, ca o lege a libertăţii, porunceşte prin temeiuri de determinare, care (ca mobile) au să fie cu totul neatârnate de natură şi de acordul ei cu facultatea noastră apetitivă. Dar fiinţa raţională făptuitoare în lume nu este totuşi în acelaşi timp cauza lumii şi a naturii înseşi. Prin urmare, în legea morală nu este nici cel mai neînsemnat temei pentru o legătură necesară între moralitatea şi fericirea proporţionată ei a unei fiinţei aparţinând lumii ca parte, şi deci dependentă de ea. Chiar de aceea,

---

justificat în ochii săi proprii, nici nu o poate nădăjdui cândva în viitoarea sporire aşteptată a perfecţiunii sale naturale, cu ea însă şi a datoriilor sale; el poate avea totuşi perspectiva într-un viitor de beatitudine, în acest progres, care, deşi priveşte o ţintă depărtată la infinit, e totuşi pentru Dumnezeu o posesiune. Căci aceasta este expresia de care se serveşte raţiunea spre a însemna o bunăstare deplină, neatârnată de toate cauzele contingente ale lumii. Beatitudinea este, tot aşa ca şi *sfinţenia*, o idee care nu poate fi cuprinsă decât într-un progres infinit şi totalitatea lui, care deci nu poate fi atinsă niciodată pe deplin de către o creatură.

această fiinţă nu poate fi, prin voinţa sa, cauza acestei naturi şi, în ceea ce priveşte fericirea sa, ea n-o poate potrivi cu desăvârşire din puterile sale proprii cu principiile sale practice. Cu toate acestea, în problema practică a raţiunii pure, adică în prelucrarea necesară spre binele suveran, o astfel de legătură se postulează în mod necesar: *trebuie* ca noi să căutăm a promova binele suveran (care trebuie deci să fie totuşi posibil). Se *postulează* deci şi existenţa unei cauze a întregii naturi, deosebită de natură şi care să conţină temeiul acestei legături, anume al acordului exact al fericirii cu moralitatea. Această cauză supremă însă ar fi să cuprindă temeiul acordului naturii nu numai cu o lege a voinţei fiinţelor raţionale, ci şi cu reprezentarea acestei *legi*, întrucât acestea şi-o fac *temei suprem de determinare a voinţei*, deci nu numai cu moravurile după formă, ci şi cu moralitatea lor ca temei motrice al lor, adică cu mentalitatea lor morală. Prin urmare, binele suveran în lume este posibil numai întru cât se admite o cauză supremă a naturii, care are o cauzalitate potrivită mentalităţii morale. O fiinţă însă capabilă de acţiuni după reprezentarea de legi este o *inteligenţă* (fiinţă raţională), iar cauzalitatea unei astfel de fiinţe după această reprezentare a legilor este o *voinţă* a ei. Cauza supremă a naturii, întrucât trebuie presupusă pentru binele suveran, este deci o fiinţă care, prin *intelect şi voinţă*, este cauza (prin urmare, autorul) naturii, adică *Dumnezeu*. Prin urmare, postulatul posibilităţii *binelui suveran derivat* (al lumii optime) este totodată postulatul realităţii unui *bine suveran originar*, anume al existenţei lui Dumnezeu. A fost însă pentru noi o datorie să promovăm binele suveran; deci nu numai îndreptăţire, ci şi necesitate unită cu datoria ca trebuinţă, de a presupune posibilitatea acestui bine suveran. Acesta, fiind dat numai sub condiţia existenţei lui Dumnezeu, leagă presupoziţia lui în mod inseparabil cu datoria, adică e necesar din punct de vedere moral să admitem existenţa lui Dumnezeu.

Aici însă trebuie să notăm bine că această necesitate morală este *subiectivă*, adică trebuinţă, iar nu obiectivă, adică ea însăşi datorie. Căci nu poate exista nicidecum o datorie de a admite existenţa unui lucru (deoarece aceasta priveşte numai întrebuinţarea teoretică a raţiunii). Nici nu se înţelege prin aceasta că admiterea existenţei lui Dumnezeu *ca temei a toată obligaţia în general* este necesară (căci aceasta se întemeiază, cum s-a demonstrat cu îndestulare, numai pe autonomia raţiunii înseşi). Datoriei îi aparţine aici numai prelucrarea pentru producerea şi promovarea binelui suveran în lume, a cărui posibilitate deci poate fi postulată, pe care însă raţiunea noastră nu o găseşte cu putinţă de gândit în alt fel decât sub presupoziţia unei inteligenţe supreme. Admiterea existenţei acestei inteligenţe este deci unită cu conştiinţa datoriei noastre, deşi această admitere însăşi aparţine raţiunii

teoretice. Numai cu privire la raţiunea teoretică această admitere, considerată ca temei de explicare, se poate numi *ipoteză*, în raportare însă la inteligibilitatea unui obiect propus prin legea morală, deci a unei trebuinţe în intenţie practică, se poate numi *credinţă*, şi anume *credinţă raţională* pură, deoarece numai raţiunea pură (atât după întrebuinţarea ei teoretică, cât şi practică) este izvorul din care răsare această credinţă.

Din această deducţie se va înţelege acum de ce şcolile *greceşti* n-au putut ajunge niciodată la dezlegarea problemei lor despre posibilitatea practică a binelui suveran. Ele făceau anume totdeauna numai din regula întrebuinţării pe care voinţa omului o face de libertatea sa singurul temei, pentru sine însuşi îndestulător, al ei, fără a avea nevoie, după părerea lor, pentru aceasta, de existenţa lui Dumnezeu. Ei aveau într-adevăr dreptate stabilind principiul moravurilor în chip independent de acest postulat, pentru sine însuşi numai din relaţia raţiunii faţă de voinţă, făcând astfel dintr-însul condiţia practică *supremă* a binelui suveran. Dar, din această pricină, principiul acela tot nu era *întreaga* condiţie a posibilităţii lui. *Epicurienii* însă admiseseră, ce-i drept, un principiu cu totul fals al moravurilor ca principiu suprem, anume pe cel al fericirii, iar în locul unei legi au pus, prin înşelare, o maximă a alegerii arbitrare după înclinaţia fiecăruia. Dar ei au procedat totuşi în mod consecvent, scăzând tot astfel demnitatea binelui lor suveran, anume în proporţie cu inferioritatea principiului lor, neaşteptând o fericire mai mare decât cea care se poate dobândi prin prudenţă umană (la care se socoteşte şi cumpătarea şi moderarea înclinaţiilor). Aceasta, cum se ştie, trebuie să se înfăţişeze destul de sărăcăcioasă şi, după împrejurări, foarte diferită, chiar nesocotindu-se excepţiile pe care maximele lor trebuie să le îngăduie neîncetat şi care le fac incapabile să devină legi. *Stoicii*, dimpotrivă, aleseseră foarte potrivit principiul lor practic suprem, anume virtutea, ca condiţie a binelui suveran. Dar ei îşi reprezentau gradul virtuţii, necesar pentru legea ei pură, ca posibil de atins cu desăvârşire în această viaţă. În acest fel, însă, ei nu numai că au întins facultatea morală a *omului* sub numele de *înţelept* mai presus de toate limitările naturii lui, admiţând ceva ce contrazice toată cunoaşterea despre om, ci nu vroiau, mai ales, să admită nicidecum a doua *parte constitutivă* aparţinând binelui suveran, anume fericirea ca un obiect deosebit al facultăţii umane apetitive. Ei l-au făcut, anume, pe *înţeleptul* lor neatârnat, ca şi o zeitate, de natură în conştiinţa superiorităţii persoanei sale (în intenţia mulţumirii sale cu sine), expunându-l, ce-i drept, relelor vieţii, dar nesupunându-l lor (înfăţişându-l totodată ca liber de răutate). Procedând astfel, ei au înlăturat într-adevăr al doilea element al binelui suveran, fericirea

proprie, punându-l numai în făptuire şi mulţumirea cu propria valoare personală şi cuprinzându-l astfel în conştiinţa mentalităţii morale. Dar, în acest punct, vocea naturii lor proprii ar fi putut să le arate în mod suficient eroarea.

Doctrina creştinismului*, chiar dacă încă n-o considerăm ca doctrină religioasă, dă în această privinţă o noţiune a binelui suveran (a imperiului lui Dumnezeu) care ea singură satisface postulatul cel mai sever al raţiunii practice. Legea morală e sfântă (neiertătoare) şi cere sfinţenie a moravurilor, deşi toată perfecţiunea morală la care poate

* Se crede de obicei că preceptul moral creştin nu este, cu privire la puritatea sa, întru nimic superior conceptului moral al stoicilor. Dar deosebirea dintre cele două este totuşi foarte străvezie. Sistemul stoic făcea din conştiinţa puterii sufleteşti ţâţâna în jurul căreia ar fi trebuit să se învârtă toate mentalităţile morale, şi, chiar dacă adepţii acestui sistem vorbeau de datorii, determinându-le chiar foarte bine, ei puneau totuşi mobilul voinţei şi adevăratul ei temei de determinare într-o înălţare a mentalităţii deasupra mobilurilor inferioare ale simţurilor, care au putere numai prin slăbiciunea sufletească. Virtutea era deci la ei un anumit eroism al *înţeleptului*, care se ridică deasupra naturii animale a omului, el însuşi fiind autarh, şi care propune, ce-i drept, altora datorii, dar el însuşi stă mai presus de ele şi nu e supus nici unei ispite de a călca legea morală. Toate acestea ei însă nu le-ar fi putut face dacă şi-ar fi înfăţişat această lege în puritatea şi severitatea ei, cum o face preceptul Evangheliei. Dacă prin termenul de *idee* înţeleg o perfecţiune căreia nu i se poate da nimic adecvat în experienţă, ideile morale nu sunt, din această pricină, ceva transcendent, adică ceva ce n-am putea determina în mod suficient nici după concept, sau despre care nu există certitudine dacă îi corespunde pretutindeni un obiect, cum e cazul cu ideile raţiunii speculative, ci ele servesc, ca prototipuri ale perfecţiunii morale, ca îndreptar indispensabil al comportamentului moral şi totodată ca *măsură a comparaţiei*. Dacă consider însă *morala creştină* din latura ei filosofică, ea s-ar înfăţişa, în comparaţie cu ideile şcolilor greceşti, astfel: *ideile cinicilor, epicurienilor, stoicilor* şi *creştinilor sunt: naturaleţea, prudenţa, înţelepciunea şi sfinţenia*. Cu privire la drumul spre ele, filosofii greci se deosebeau în aşa fel, încât cinicii găseau că pentru aceasta ajunge *intelectul uman* de rând, ceilalţi – numai *drumul ştiinţei*, amândouă părţile deci, totuşi – numai *întrebuinţarea forţelor naturale*. Morala creştină, întocmindu-şi preceptul său (cum şi trebuie să fie) atât de pur şi neiertător, îi ia omului încrederea de a fi, cel puţin aici în viaţă, cu totul adecvat lui, dar totuşi i-o şi ridică iarăşi prin faptul că, făptuind atât de bine cât ne ajunge *puterea* noastră, noi putem spera că ceea ce nu stă în puterea noastră ne va veni în ajutor din altă parte, fie că ştim în ce mod sau nu. *Aristotel* şi *Platon* se deosebeau numai cu privire la *originea* conceptelor noastre morale.

ajunge omul este totdeauna numai virtute, adică mentalitate legală din *respect* pentru lege, prin urmare conştiinţă a unei continue dispoziţii pentru încălcare, cel puţin impuritate, adică amestec de multe motive false (nu morale) spre observarea legii, prin urmare o preţuire de sine unită cu umilinţă. Aşadar, cu privire la sfinţenia pe care o cere legea creştină, legea morală nu-i lasă creaturii decât progresul la infinit, îndreptăţind-o însă, chiar de aceea, la nădejdea duratei sale infinite. *Valoarea* unei mentalităţi potrivite *cu desăvârşire* cu legea morală este infinită, deoarece toată fericirea posibilă n-are, în judecata unui împărţitor înţelept şi atotputernic al ei, nici o altă limitare decât lipsa potrivirii unor fiinţe raţionale cu datoria lor. Dar legea morală pentru sine nu *promite* totuşi nici o fericire; căci, după conceptele despre o ordine naturală în general, aceasta nu este unită în mod necesar cu observarea legii. Doctrina morală creştină completează însă această lipsă (a celui de-al doilea element constitutiv indispensabil al binelui suveran) prin înfăţişarea lumii, unde fiinţele raţionale se devotează din tot sufletul legii morale, ca unui *imperiu al lui Dumnezeu*, în care natura şi moravurile intră într-o armonie, străină fiecăreia dintre amândouă pentru sine însuşi, printr-un autor sfânt, care face posibil binele suveran derivat. *Sfinţenia* moravurilor li se dă chiar în această viaţă ca îndreptar, dar bunăstarea proporţionată ei, *beatitudinea*, li se înfăţişează numai ca posibil de atins într-o eternitate, deoarece *aceea* trebuie să fie totdeauna prototipul purtării lor în orice stare, iar progresarea spre ea este, chiar în această viaţă, posibilă şi necesară, *aceasta* însă nu poate fi atinsă *nicidecum* în această lume, sub numele de fericire (atâta cât depinde de puterea noastră), fiind deci numai obiect al nădejdii. Cu toate acestea, principiul creştin al *moralei* înseşi nu este totuşi teologic (deci eteronomie), ci autonomie a raţiunii practice pure pentru sine însăşi, deoarece ea nu face din cunoaşterea lui Dumnezeu şi a legilor lui temeiul acestor legi, ci numai al ajungerii la binele suveran sub condiţia observării lor. Şi chiar adevăratul *mobil* spre observarea legilor morala creştină nu-l aşază în consecinţele dorite ale ei, ci numai în reprezentarea datoriei, cum numai în observarea fidelă a lor stă demnitatea dobândirii fericirii.

În acest fel, legea morală duce, prin conceptul binelui suveran, ca obiect şi scop final al raţiunii practice pure, la *religie, adică la cunoaşterea tuturor datoriilor ca porunci divine, nu ca sancţiuni, adică decretări arbitrare, pentru sine însele contingente, ale unei voinţe străine*, ci ca *legi* esenţiale ale oricărei voinţe libere pentru sine însăşi. Dar aceste legi trebuie totuşi considerate ca porunci ale fiinţei celei mai înalte, deoarece numai de la o voinţă perfectă din punct de vedere moral (sfântă şi bună), totodată şi atotputernică, putem aştepta binele suveran, pe care legea

morală ne face ca datorie să-l punem ca obiect al străduinţei noastre, şi la care putem nădăjdui să ajungem printr-un acord cu această voinţă. Şi aici deci rămâne totul dezinteresat şi întemeiat numai pe datorie, fără ca frica sau nădejdea să poată fi puse la bază ca mobiluri, care, dacă devin principii, nimicesc toată valoarea morală a acţiunilor. Legea morală porunceşte să-mi fac din binele suveran posibil într-o lume obiectul ultim al întregii mele purtări. Aceasta însă nu pot nădăjdui să înfăptuiesc decât prin acordul voinţei mele cu cea a unui autor al lumii sfânt şi bun. *Propria mea fericire* e cuprinsă în conceptul binelui suveran ca un întreg, în care cea mai mare fericire e reprezentată unită cu cea mai mare măsură de perfecţiune morală (la creaturi, posibilă), şi anume în proporţia cea mai exactă. Dar totuşi nu fericirea proprie, ci legea morală (care, dimpotrivă, limitează cu severitate la condiţii dorinţa mea nemărginită de fericire) este temeiul de determinare a voinţei, care e îndreptată spre promovarea binelui suveran.

De aceea morala nici nu este cu adevărat doctrina cum să ne *facem* fericiţi, ci cum să devenim *demni* de fericire. Numai în cazul când intervine religia se iveşte şi nădejdea să devenim cândva părtaşi la fericire, în măsura în care ne-am străduit să nu fim nedemni de ea.

Demn este cineva de posesiunea unui lucru sau a unei stări dacă se acordă cu binele suveran ca el să fie în această posesiune. Se poate acum lesne înţelege că toată demnitatea atârnă de purtarea morală, deoarece aceasta este în conceptul binelui suveran condiţia a ceea ce mai rămâne (ceea ce aparţine stării), anume a împărtăşirii din fericire. De aici urmează însă că morala în sine nu trebuie s-o tratăm niciodată drept *doctrină a fericirii*, adică drept un îndreptar pentru a deveni părtaşi la fericire; căci ea are de-a face numai cu condiţia raţională (*conditio sine qua non*) a celei din urmă, nu cu un mijloc de a o dobândi. Dar, după ce ea (care impune numai datorii, nedând la îndemână reguli pentru dorinţe egoiste) a fost expusă în întregime, abia în acest caz această doctrină morală poate fi numită şi doctrină a fericirii. Trebuia doar ca mai întâi să fie trezită dorinţa morală, întemeiată pe o lege, de a promova binele suveran (de a aduce la noi imperiul lui Dumnezeu), care mai înainte nu-i putea veni nici unui suflet dezinteresat şi trebuia, în acest scop, să se facă pasul spre religie, deoarece *nădejdea* fericirii începe abia cu religia.

Se mai vede de aici că, dacă întrebăm care este *ultimul scop al lui Dumnezeu* în crearea lumii, nu trebuie să numim *fericirea* fiinţelor raţionale în ea, ci *binele suveran*, care adaugă la acea dorinţă a acestor fiinţe încă o condiţie, anume pe cea de a fi demne de fericire, adică *moralitatea* aceloraşi fiinţe raţionale. Numai moralitatea conţine măsura după care ele pot nădăjdui a se împărtăşi din fericire prin mâna unui

autor înţelept. Căci, cum *înţelepciunea*, considerată din punct de vedere teoretic, înseamnă *cunoaşterea binelui suveran*, iar din punct de vedere practic, *potrivirea voinţei cu binele suveran*, noi nu putem atribui unei înţelepciuni supreme independente un scop întemeiat numai pe *bunătate*. Căci acţiunea acestei înţelepciuni (cu privire la fericirea fiinţelor raţionale) nu o putem gândi decât sub condiţiile limitative ale acordului cu *sfinţenia** voinţei sale ca bine suveran originar. De aceea, cei ce au pus scopul creaţiunii în cinstirea lui Dumnezeu (presupunându-se că o gândim pe aceasta de preamărit nu în mod antropomorfic, ca înclinaţie) au nimerit, fără îndoială, expresia cea mai bună. Căci nimic nu cinsteşte pe Dumnezeu mai mult decât ceea ce este mai de preţuit în lume, respectul pentru legea lui, observarea sfintei datorii pe care ne-o impune legea lui, când se mai adaugă întocmirea lui măreaţă de a încununa o astfel de ordine frumoasă cu fericire potrivită. Dacă aceasta din urmă (spre a vorbi în chip omenesc) îl face vrednic de iubire, prin cea dintâi el este un obiect de adoraţie. Chiar oamenii îşi pot dobândi prin binefacere, ce-i drept, iubire, dar, numai prin aceasta, niciodată respect, astfel încât cea mai mare binefacere le face cinste numai prin faptul că e săvârşită după vrednicie.

De aici urmează de la sine că în ordinea scopurilor omul (şi, cu el, orice fiinţă raţională) *este scop în sine însuşi*, adică nu poate fi întrebuinţat niciodată numai ca mijloc de cineva (nici chiar de Dumnezeu) fără a fi totodată chiar în aceasta scop, şi că, deci, *umanitatea* în persoana noastră trebuie să ne fie nouă înşine sfântă. Căci omul este *subiectul legii morale*, deci a ceva ce este sfânt în sine, de dragul căreia şi numai în potrivire cu care ceva poate fi numit, în general, sfânt. Această lege morală se întemeiază doar pe autonomia voinţei lui ca o voinţă liberă, care trebuie să se poată *potrivi*, după legile sale universale, în mod necesar totodată cu acea voinţă căreia are să i se *supună*.

---

* Aici, şi pentru a însemna caracterul propriu al acestor concepte, mai notez încă următoarele. Întru cât lui Dumnezeu i se atribuie diferite însuşiri a căror calitate o găsim potrivită şi pentru creaturi, numai că la Dumnezeu ele sunt ridicate la treapta cea mai înaltă, de exemplu putere, ştiinţă, prezenţă, bunătate etc., sub denumirile de atotputernicie, atotştiinţă, atotprezenţă, atotbunătate etc., există totuşi trei care i se atribuie lui Dumnezeu în mod exclusiv şi totuşi fără adaos de mărime, şi care toate sunt morale: el este *singur sfânt, singur fericit, singur înţelept*, deoarece aceste concepte cuprind de mai înainte nelimitarea. După ordinea lor, el este deci şi *legiuitorul sfânt* (şi creatorul), *cârmuitorul bun* (şi păstrătorul) şi *judecătorul drept* – trei însuşiri care conţin tot ce-l face pe Dumnezeu obiect al religiei şi în potrivire cu care perfecţiunile metafizice se adaugă de la sine în raţiune.

VI
Despre postulatele raţiunii practice pure în general

Ele pornesc toate de la principiul moralităţii, care nu este un postulat, ci o lege prin care raţiunea determină nemijlocit voinţa, iar această voinţă, chiar prin faptul că e determinată în acest fel, cere, ca voinţă pură, aceste condiţii necesare ale observării preceptului său. Aceste postulate nu sunt dogme teoretice, ci *presupoziţii* în privinţa practică necesară, deci nu lărgesc, ce-i drept, cunoaşterea speculativă, dar dau ideilor raţiunii speculative în *general* (prin mijlocirea raportului lor cu ceea ce e practic) realitate obiectivă şi o îndreptăţesc la concepte, a căror posibilitate ea, de altminteri, nici nu s-ar putea încumeta chiar numai s-o afirme.

Aceste postulate sunt cel al *nemuririi*, al *libertăţii*, considerată în chip pozitiv (ca o cauzalitate a unei fiinţe, întrucât aparţine lumii inteligibile), şi cel al *existenţei lui Dumnezeu*. Cel *dintâi* izvorăşte din condiţia, necesară din punct de vedere practic, a potrivirii duratei pentru îndeplinirea desăvârşită a legii morale; al *doilea*, din presupoziţia necesară a neatârnării de lumea sensibilă şi a facultăţii determinării voinţei sale după legea unei lumi inteligibile, adică a libertăţii; al *treilea*, din necesitatea condiţiei pentru o astfel de lume inteligibilă spre a fi binele suveran, prin presupoziţia celui mai înalt bine neatârnat, adică a existenţei lui Dumnezeu.

Intenţia spre binele suveran, necesară prin respectul pentru legea morală, şi presupoziţia, izvorâtă de aici, a realităţii lui obiective, duce deci prin postulate ale raţiunii practice la concepte pe care raţiunea speculativă le propune, ce-i drept, ca probleme, dar nu le poate dezlega. Ea duce deci 1) la acea problemă în a cărei dezlegare raţiunea teoretică nu putea face nimic decât *paralogisme* (anume a nemuririi), deoarece aici lipsea nota stăruinţei pentru a completa conceptul psihologic al unui subiect ultim, care e atribuit în mod necesar sufletului în conştiinţa de sine, la reprezentarea reală a unei substanţe, ceea ce raţiunea practică înfăptuieşte prin postulatul unei durate cerute pentru potrivirea cu legea morală în binele suveran ca scop întreg al raţiunii practice; 2) la problema din care raţiunea speculativă nu cuprindea nimic decât *antinomie*, a cărei dezlegare ea n-o putea întemeia decât pe un concept, posibil de cugetat, ce-i drept, în mod problematic, dar după realitatea sa obiectivă indemonstrabil şi indeterminabil pentru dânsa, anume ideea *cosmologică* a unei lumi inteligibile şi conştiinţa existenţei noastre într-însa, cu ajutorul postulatului libertăţii (a cărei realitate ea o arată prin legea morală şi, cu aceasta împreună, legea unei lumi inteligibile, spre care raţiunea speculativă putea numai să îndrepte, nefiind însă

în stare să determine conceptul ei); 3) ea procură elementului pe care raţiunea speculativă putea, ce-i drept, să-l gândească, dar să-l lase ca *ideal* numai transcendental, conceptului teologic al fiinţei originare, un sens (în intenţie practică, adică drept condiţie a posibilităţii obiectului unei voinţe determinate prin acea lege), ca principiu suprem al binelui suveran într-o lume inteligibilă prin legislaţie morală stăpânitoare în ea. Dar se lărgeşte oare într-adevăr cunoaşterea noastră în acest fel prin raţiunea practică, şi ceea ce, pentru raţiunea speculativă, era *transcendent*, este în cea practică *imanent*? Fără îndoială, dar *numai în intenţie practică*. Căci noi nu cunoaştem prin aceasta, ce-i drept, nici natura sufletului nostru, nici lumea inteligibilă, nici fiinţa cea mai înaltă după ceea ce sunt în sine înseşi, ci avem numai concepte despre ele unite în conceptul *practic* al *binelui suveran*, ca obiect al voinţei noastre, şi cu totul *a priori* prin raţiune pură, dar numai prin mijlocirea legii morale şi, de asemenea, numai în relaţie cu aceasta în vederea obiectului pe care ea îl porunceşte. Dar, prin aceasta, nu se înţelege cum libertatea este chiar numai posibilă şi cum avem să ne reprezentăm acest fel de cauzalitate din punct de vedere teoretic şi pozitiv, ci numai este o atare, postulată prin legea morală şi pentru scopul ei. Aşa stau lucrurile şi cu celelalte idei, pe care, după posibilitatea lor, nici un intelect uman nu le poate pătrunde cândva, dar, pe de altă parte, nici o sofisticărie nu va putea face cândva ca cel mai de rând om chiar să nu aibă convingerea că ele sunt concepte adevărate.

VII

Despre cum e cu putinţă să gândim o lărgire a raţiunii pure în intenţie practică, fără a se lărgi prin aceasta, totodată, cunoaşterea ei din punct de vedere speculativ

Spre a nu deveni prea abstracţi, vom răspunde la această întrebare de îndată, în aplicare la cazul de faţă. Pentru a se lărgi o cunoaştere pură din punct de vedere *practic*, trebuie să fie dată o *intenţie a priori*, adică un scop ca obiect al voinţei, care e reprezentat ca necesar din punct de vedere practic, în mod independent de toate principiile teoretice, printr-un imperativ (categoric) care determină nemijlocit voinţa, şi acest scop este aici binele suveran. Aceasta însă nu e cu putinţă fără a se presupune trei concepte teoretice (pentru care însă, deoarece ele sunt numai concepte raţionale pure, nu se poate găsi nici o intuiţie corespunzătoare, deci, pe cale teoretică, nici o realitate obiectivă), anume libertatea, nemurirea şi Dumnezeu. În acest fel, prin legea practică, poruncind existenţa binelui suveran posibil într-o lume, se postulează posibilitatea acelor obiecte ale raţiunii speculative pure,

realitatea obiectivă pe care aceasta nu le-o putea asigura. Prin aceasta, deci, cunoaşterea teoretică a raţiunii pure primeşte, fără îndoială, un spor, care constă însă numai în faptul că acele concepte, de altminteri pentru dânsa problematice (numai cu putinţă de gândit), sunt declarate acum, în mod asertoric, concepte cărora le revin în realitate obiecte. Aceasta se întâmplă fiindcă raţiunea practică are neapărată nevoie de existenţa lor pentru posibilitatea obiectului său, necesar în chip absolut din punct de vedere practic, al binelui suveran, iar raţiunea teoretică dobândeşte prin aceasta dreptul de a le presupune. Această lărgire a raţiunii teoretice nu este însă o lărgire a speculaţiunii, adică pentru a face acum, în intenţie teoretică, o întrebuinţare pozitivă de ele. Căci, cum aici prin raţiunea practică nu se săvârşeşte nimic decât că acele concepte sunt reale şi au într-adevăr obiectele lor (posibile), nefiindu-ne însă nimic dat din intuiţiile lor (ceea ce nici nu se poate cere), prin această realitate îngăduită a lor nici o propoziţie sintetică nu e posibilă. Prin urmare, această dezvăluire nu ne ajută cu nimic în intenţia speculativă, dar foarte mult în vederea întrebuinţării practice a raţiunii pure pentru lărgirea acestei cunoaşteri a noastre. Cele trei idei de mai sus ale raţiunii speculative încă nu sunt în sine cunoaşteri; dar ele sunt *cugetări* (transcendente), în care nu este nimic imposibil. Acum, printr-o lege practică apodictică, ele primesc, ca condiţii necesare ale posibilităţii a ceea ce legea porunceşte să *ne facem ca obiect*, realitate obiectivă, adică nouă ni se arată prin lege *că acele idei au obiecte*, fără ca totuşi să ni se poată arăta cum conceptul lor se raportează la un obiect, iar aceasta nici nu este încă o cunoaştere a *acestor obiecte*; căci, prin aceasta, noi nu putem nici judeca nimic asupra lor în mod sintetic, nici nu putem determina în mod teoretic aplicarea lor, prin urmare nu putem face de ele nici o întrebuinţare teoretică a raţiunii decât în ce stă într-adevăr toată cunoaşterea speculativă a lor. Cu toate acestea, însă, cunoaşterea teoretică, *deşi nu a acestor obiecte*, dar a raţiunii în general, a fost lărgită întrucât prin postulatele practice li s-au *dat* acelor idei totuşi *obiecte*, un cuget numai problematic primind, în acest fel abia, realitate obiectivă. Prin urmare, n-a fost nici o lărgire a cunoaşterii *unor obiecte suprasensibile date*, dar totuşi o lărgire a raţiunii teoretice şi a cunoaşterii ei în vederea suprasensibilului în general, întrucât ea a fost silită să admită *că există astfel de obiecte*, fără a le determina totuşi mai de aproape. Aşadar, ea n-a fost în stare să lărgească această cunoaştere a obiectelor (care acum i-au fost date din temei practic şi, de asemenea, numai pentru întrebuinţare practică), astfel încât raţiunea teoretică pură, pentru care toate acele idei sunt transcendente şi fără obiect, are de mulţumit pentru acest spor numai facultăţii sale practice pure. Aici, acele idei devin *imanente* şi *constitutive*, fiind temeiuri ale

posibilităţii de *a face real obiectul necesar* al raţiunii practice pure (binele suveran). Fără aceasta, ele sunt *transcendente* şi numai principii *regulatoare* ale raţiunii speculative, care nu îi impun să admită un nou obiect dincolo de experienţă, ci numai să apropie întrebuinţarea sa în experienţă de desăvârşire. O dată ce însă raţiunea este în posesiunea acestui spor, ea devine, ca raţiune speculativă (bine zis, numai pentru asigurarea întrebuinţării sale practice), negativă, adică de a nu proceda cu aceste idei în intenţie de lărgire, ci numai de limpezire a cunoaşterii, spre a înlătura, pe de o parte, *antropomorfismul* ca izvor al superstiţiei, sau lărgirea aparentă a acelor concepte prin pretinsă experienţă, pe de altă parte *fanatismul*, care le promite printr-o intuiţie suprasensibilă sau atari sentimente. Toate acestea sunt piedici ale întrebuinţării practice a raţiunii pure, a căror respingere aparţine deci, fără îndoială, lărgirii cunoaşterii noastre în intenţie practică, fără să fie o contradicţie cu ea de a mărturisi că raţiunea n-a dobândit prin aceasta nici cel mai neînsemnat spor în intenţie speculativă.

Pentru orice întrebuinţare a raţiunii în vederea unui obiect se cer concepte intelectuale pure (*categorii*), fără de care nici un obiect nu poate fi gândit. În întrebuinţarea teoretică a raţiunii, adică pentru o atare cunoaştere, acestea pot fi aplicate numai întru cât se pot întemeia totodată pe intuiţie (care este totdeauna sensibilă), şi deci numai pentru a ne reprezenta prin ele un obiect al unei experienţe posibile. Aici însă sunt *idei* ale raţiunii, care nu pot fi date în nici o experienţă, ceea ce ar trebui să gândesc prin categorii pentru a o cunoaşte. Dar aici nici nu este vorba de cunoaşterea teoretică a obiectului acestor idei, ci numai de faptul ca ele să aibă în general obiecte. Această realitate o procură raţiunea practică pură, iar raţiunea teoretică n-are aici nimic altceva de făcut decât de a *gândi* acele obiecte prin categorii, ceea ce, după cum am arătat, de altminteri, în mod clar, se poate face foarte bine fără să fie nevoie de intuiţie (nici sensibilă, nici suprasensibilă). Căci categoriile îşi au sediul şi originea în intelectul pur, în mod independent şi înainte de orice intuiţie, nu ca facultate de a gândi, ele însemnând totdeauna numai un obiect în general, *în orice fel ne-ar putea fi dat acesta*. Dar categoriilor, întrucât urmează a fi aplicate la acele idei, nu este cu putinţă să li se dea un obiect în intuiţie. Le este însă totuşi cu îndestulare asigurat *că un atare obiect este real*, că deci categoria ca simplă formă intelectuală nu este aici goală, ci are un sens, şi aceasta li se asigură printr-un obiect pe care raţiunea practică îl oferă în mod neîndoielnic în conceptul binelui suveran, deci prin *realitatea conceptelor*, care aparţin posibilităţii binelui suveran. Dar prin acest spor nu se înfăptuieşte nici cea mai neînsemnată lărgire a cunoaşterii după principii teoretice.

*

Dacă, pe lângă acestea, aceste idei despre Dumnezeu, o lume inteligibilă (imperiul lui Dumnezeu) şi nemurire se determină prin predicate care sunt luate din natura noastră proprie, această determinare nu trebuie considerată nici ca *sensibilizare* a acelor idei raţionale pure (antropomorfisme), nici ca o cunoaştere transcendentă a unor obiecte *suprasensibile*. Căci aceste predicate nu sunt altele decât intelect şi voinţă, şi anume considerate în relaţie între olaltă aşa cum trebuie gândite în legea morală, deci numai în măsura în care se face de ele o întrebuinţare practică pură. De tot ce mai aparţine acestor concepte din punct de vedere psihologic, adică întru cât observăm aceste facultăţi ale noastre *în exercitarea lor* din punct de vedere empiric (de exemplu, că intelectul omului este discursiv, că deci reprezentările sale sunt cugete, nu intuiţii, că acestea se succed olaltă în timp, că voinţa lui este împovărată totdeauna cu o dependenţă a mulţumirii de existenţa obiectului ei etc., ceea ce nu poate fi astfel în fiinţa supremă), se face abstracţie în acest caz. În acest fel, din conceptele prin care gândim o fiinţă intelectuală pură nu rămâne nimic mai mult decât ce se cere tocmai pentru posibilitatea de a gândi o lege morală, deci, ce-i drept, o cunoaştere a lui Dumnezeu, dar numai în intenţie practică. Dacă prin aceasta încercăm să o lărgim la o cunoaştere teoretică, dobândim un intelect al lui Dumnezeu care nu cugetă, ci *intuieşte*, o voinţă care e îndreptată spre obiecte de a căror existenţă nu atârnă nici în cea mai neînsemnată măsură mulţumirea sa (nici nu vreau să amintesc predicatele transcendentale, ca, de exemplu, o mărime a existenţei, adică durată care însă nu se află în timp, care este singurul mijloc nouă posibil pentru a ne reprezenta existenţa ca mărime). Despre toate aceste însuşiri, noi nu ne putem face nici un concept capabil pentru *cunoaşterea* obiectului, şi astfel învăţăm prin aceasta că ele nu pot fi întrebuinţate niciodată pentru o *teorie* despre fiinţe suprasensibile, nefiind deci în stare a întemeia, din această parte, o cunoaştere speculativă, şi că îşi limitează întrebuinţarea la aplicarea legii morale.

Această afirmaţie din urmă este atât de evidentă şi poate fi dovedită prin faptă într-un chip atât de clar, încât putem soma cu încredere pe toţi pretinşii *teologi naturali* (un nume straniu)* să numească chiar numai

* *Erudiţia* este, cu adevărat, numai un concept total pentru ştiinţele *istorice*. Prin urmare, numai un profesor al teologiei revelate poate fi numit *teolog erudit*. Dacă şi pe acela care este în posesiunea de ştiinţe raţionale (matematica şi filosofia) am voi să-l numim erudit, deşi aceasta ar contrazice chiar înţelesul cuvântului (care socoteşte la erudiţie totdeauna numai ceea ce trebuie pe

o însuşire ce determină acest obiect al lor (peste simplele predicate ontologice), de pildă a intelectului sau a voinţei, la care nu s-ar putea arăta, fără posibilitate de contradicţie, că, dacă separăm de ea tot ce e antropomorfic, nu ne rămâne decât simplul cuvânt, fără a putea lega de el nici cel mai neînsemnat concept prin care am fi în drept să nădăjduim la o lărgire a cunoaşterii teoretice. În vederea întrebuinţării practice, însă, din însuşirile unui intelect şi ale unei voinţe ne mai rămâne totuşi conceptul unei relaţii, căreia legea practică (care determină *a priori* tocmai această relaţie a intelectului cu voinţa) îi procură realitate obiectivă. Aceasta o dată săvârşită, conceptul obiectului unei voinţe determinate din punct de vedere moral (cel al binelui suveran) şi, cu el, condiţiile posibilităţii lui, ideile de Dumnezeu, libertate şi nemurire, dobândesc de asemenea realitate, dar numai cu raportare la aplicarea legii morale (nu în scop speculativ).

După aceste reamintiri, este uşor de găsit şi răspunsul la importanta întrebare: *Conceptul de Dumnezeu este un concept ce aparţine fizicii* (deci şi metafizicii, care nu cuprinde decât principiile pure *a priori* ale celei dintâi în sens general), *sau un concept ce aparţine moralei?* A *explica* întocmiri naturale sau prefacerea lor luându-ne refugiul la Dumnezeu, ca autor al tuturor lucrurilor, cel puţin nu este o explicaţie fizică şi pretutindeni o mărturisire că am ajuns la capătul filosofiei noastre. Căci, în acest caz, suntem siliţi să admitem ceva ce de altminteri, pentru sine, nu ne dă nici un concept pentru a ne putea face o noţiune despre posibilitatea a ceea ce vedem înaintea ochilor. Prin metafizică însă nu este cu putinţă să ajungem de la cunoaşterea *acestei* lumi la conceptul de Dumnezeu şi la dovada existenţei sale *prin concluzii sigure*. Căci, în caz afirmativ, noi ar trebui să recunoaştem această lume ca cel mai perfect întreg posibil, deci în acest scop să cunoaştem toate lumile posibile (spre a le putea compara cu aceasta), deci ar trebui să fim atotştiutori, pentru a spune că ea a fost posibilă numai printr-un *Dumnezeu* (cum trebuie să gândim acest concept). Dar mai ales e o imposibilitate absolută să cunoaştem existenţa acestei fiinţe din simple concepte, deoarece orice propoziţie existenţială, adică o propoziţie care enunţă despre o fiinţă despre care îmi fac un concept că există, este o propoziţie sintetică, adică prin care eu depăşesc acel concept, spunând despre el mai mult decât era gândit în concept, anume că acestui concept i s-a pus în *intelect* încă un obiect corespunzător *în afara intelectului*, ceea ce se vede bine că e cu neputinţă de înfăptuit

---

de-a-ntregul *învăţat*, şi deci nu poate fi inventat de la sine prin raţiune), atunci filosoful, cu cunoaşterea sa despre Dumnezeu ca ştiinţă pozitivă, ar face, desigur, figură prea proastă pentru a se îngădui să fie numit, pentru aceasta, erudit.

printr-o concluzie oarecare. Rămâne deci numai un singur procedeu pentru raţiune de a ajunge la această cunoaştere, anume ca ea, pornind ca raţiune pură de la principiul suprem al întrebuinţării sale practice pure (cum aceasta şi aşa e îndreptată numai spre *existenţa* a ceva ca urmare a raţiunii), să-şi determine obiectul. Şi, în această problemă a ei de neînlăturat, anume în îndreptarea necesară a voinţei spre binele suveran, se arată nu numai necesitatea să admitem o astfel de fiinţă primă în vederea posibilităţii acestui bine în lume, ci, ceea ce este lucrul cel mai curios, şi ceva ce lipsea cu desăvârşire progresării raţiunii pe calea naturii, anume *un concept determinat în mod exact al acestei fiinţe originare*. Cum noi nu cunoaştem această lume decât într-o mică parte, şi încă mai puţin o putem compara cu toate lumile posibile, noi putem, desigur, conchide, de la ordinea ei, finalitatea şi mărimea ei, la un autor al ei *înţelept, bun, puternic* etc., dar nu la *atotştiinţa, atotbunătatea*, *atotputernicia* lui etc. Putem îngădui, desigur, prea bine că suntem în drept a împlini această lipsă indispensabilă printr-o ipoteză foarte raţională permisă, anume că, dacă în atâtea elemente ce se oferă cunoaşterii noastre mai apropiate se străvede înţelepciune, bunătate etc., şi în toate celelalte va fi tot astfel, şi că deci e raţional a atribui autorului lumii toată perfecţiunea posibilă. Dar acestea nu sunt *concluzii* prin care să ne mândrim cumva cu cunoaşterea noastră, ci sunt numai îndreptăţiri ce ni se pot îngădui, dar care totuşi mai au nevoie de o recomandare din altă parte pentru a se face întrebuinţare de ele. Conceptul de Dumnezeu rămâne deci pe cale empirică (a fizicii) totdeauna *un concept determinat nu în mod exact* despre perfecţiunea fiinţei prime, pentru a-l socoti potrivit conceptului unei divinităţi (cu metafizica însă în partea ei transcendentală nu se poate înfăptui chiar nimic).

Punând acum acest concept în faţa obiectului raţiunii practice, găsesc că principiul moral îl admite ca posibil numai sub presupoziţia unui autor al lumii de cea mai înaltă *perfecţiune*. El trebuie să fie *atotştiutor*, pentru a cunoaşte purtarea mea până în adâncimea mentalităţii mele în toate cazurile posibile şi în tot viitorul; *atotputernic*, pentru a-i da consecinţele potrivite; tot astfel, *atotprezent, etern* etc. Prin urmare, legea morală determină prin conceptul binelui suveran, ca obiect al unei raţiuni practice pure, conceptul fiinţei prime ca *fiinţă supremă*, ceea ce n-a putut săvârşi mersul fizic (şi, mai sus continuat, cel metafizic), deci întregul mers speculativ al raţiunii. Aşadar, conceptul de Dumnezeu este un concept ce aparţine de la origine nu fizicii, adică pentru raţiunea speculativă, ci moralei, şi acelaşi lucru îl putem spune şi despre celelalte concepte raţionale despre care am tratat mai sus considerându-le ca postulate ale ei în întrebuinţarea ei practică.

Dacă în istoria filosofiei greceşti nu găsim, dincolo de *Anaxagoras*, nici o urmă clară a unei teologii raţionale pure, pricina nu se află în aceea că filosofii mai vechi erau lipsiţi de intelect şi cunoaştere pentru a se ridica până acolo pe calea speculaţiunii, cel puţin cu ajutorul unei ipoteze destul de raţionale. Ce putea fi mai uşor, mai natural, decât cugetul ce se oferea oricui de la sine, de a admite în locul unor grade nedeterminate ale perfecţiunii unor cauze diferite ale lumii o singură cauză raţională, care are *toată perfecţiunea*? Dar relele în lume li se păreau a fi obiecţiuni cu mult prea importante pentru a se crede îndreptăţiţi la o astfel de ipoteză. Prin urmare, ei au arătat chiar în aceasta intelect şi înţelegere, că nu şi-au îngăduit-o, căutând mai degrabă în cauzele naturale dacă nu cumva ar întâlni între dânsele însuşirea şi facultatea necesare pentru o fiinţă primă. Dar, după ce acest popor pătrunzător înaintase atât de mult în cercetări pentru a trata în mod filosofic chiar obiecte morale, asupra cărora alte popoare n-au făcut niciodată mai mult decât să pălăvrăgească, el a găsit mai întâi o nouă trebuinţă, anume una practică, care n-a lipsit să le arate în mod hotărât conceptul unei fiinţe prime. În aceasta, însă, raţiunea speculativă avea numai rolul de spectator, cel mult şi meritul de a împodobi un concept care nu crescuse pe teritoriul său şi de a promova cu o serie de confirmări din cercetarea naturii care se arătau abia acum, desigur, nu autoritatea fiinţei prime (care era întemeiată de mai înainte), ci mai degrabă numai fastul cu pretinsă cunoaştere raţională teoretică.

*

Din aceste observaţii cititorul Criticii raţiunii speculative pure se poate convinge pe deplin cât de necesară în gradul cel mai înalt, cât de folositoare a fost acea trudnică deducţie a categoriilor. Căci numai prin aceasta se poate evita de a le socoti, dacă le punem în intelectul pur, cu *Platon*, ca înnăscute, întemeind pe dânsele pretenţii transcendente cu teorii ale suprasensibilului, al căror sfârşit nu-l vedem, prefăcând astfel teologia într-o *lanternă fermecată de fantome*. Dacă le socotim însă ca dobândite, putem evita ca, aşa cum o face *Epicur*, toată şi orice întrebuinţare, chiar cea în intenţie practică, să fie limitată la obiecte şi temeiuri de determinare ale simţurilor. Acum însă, cum critica în acea deducţie a dovedit, *mai întâi*, că ele nu sunt de origine empirică, ci îşi au sediul şi izvorul *a priori* în intelectul pur; *al doilea*, de asemenea că, raportându-se *la obiecte în general*, în mod independent de intuiţia lor, ele produc, ce-i drept, numai în aplicare la obiecte *empirice cunoaştere teoretică*, dar totuşi mai servesc, aplicate la un obiect dat prin raţiune practică pură, pentru *cugetarea determinată* a *suprasensibilului*, dar

totuşi numai întrucât acesta e determinat prin astfel de predicate care aparţin în mod necesar *intenţiei practice* pure date *a priori* şi posibilităţii acesteia. Limitarea speculativă a raţiunii pure şi lărgirea ei practică o conduc abia la acel *raport de egalitate* în care raţiunea în general poate fi întrebuinţată în mod telic, şi acest exemplu dovedeşte mai bine decât oricare altul că drumul spre înţelepciune, spre a fi asigurat, spre a nu fi nepracticabil sau înşelător, trebuie să treacă în mod inevitabil, la noi, oamenii, prin ştiinţă, dar că noi ne putem convinge că ştiinţa duce la această ţintă numai după desăvârşirea ei.

VIII
Despre ţinerea de adevărat dintr-o trebuinţă a raţiunii

O *trebuinţă* a raţiunii pure în întrebuinţarea ei speculativă conduce numai la *ipoteze*, trebuinţa raţiunii practice pure, însă, la postulate; căci, în cazul dintâi, eu mă ridic, de la ceea ce e derivat, atât de sus *cât vreau* în seria principiilor, şi am nevoie de un principiu prim nu spre a da acelui derivat (de exemplu, legăturii cauzale a lucrurilor şi a evenimentelor în lume) realitate obiectivă, ci numai pentru a satisface cu desăvârşire raţiunea mea în cercetarea lui. Astfel, eu văd înaintea mea ordine şi finalitate în natură, şi, spre a mă asigura de realitatea lor, n-am nevoie să trec la speculaţiune, ci numai, spre a le *explica, să pun înainte o zeitate* ca fiind cauza lor; şi, cum concluzia care merge de la un efect la o cauză determinată, şi mai ales la o cauză determinată într-un mod atât de exact şi atât de desăvârşit cum este aceea pe care avem s-o gândim în Dumnezeu, e totdeauna nesigură şi îndoielnică, o atare presupoziţie nu poate fi împinsă nicicând la un grad mai înalt de certitudine decât este, pentru noi, oamenii, opinia cea mai atotraţională.* Dimpotrivă, o trebuinţă a raţiunii practice pure este întemeiată pe o *datorie* de a lua ceva (binele suveran) ca obiect al voinţei mele, spre a-l înlesni din toate puterile mele; în acest caz,

* Dar nici aici n-am putea pretexta o trebuinţă a raţiunii dacă n-am avea înaintea ochilor un concept problematic, dar totuşi inevitabil al raţiunii, anume conceptul unei fiinţe necesare în mod absolut. Dar acest concept vrea să fie determinat, şi acesta este, dacă se adaugă tendinţa spre lărgire, temeiul obiectiv al unei trebuinţe a raţiunii speculative, anume al unei trebuinţe de a determina mai de aproape conceptul unei fiinţe necesare, care trebuie să servească de prim principiu altor fiinţe, şi de a face deci să se cunoască într-un fel oarecare această fiinţă necesară. Fără aceste probleme anterioare şi necesare nu există *trebuinţe*, cel puţin ale raţiunii pure; celelalte toate sunt trebuinţe ale *înclinaţiei*.

însă, trebuie să presupun posibilitatea acestui obiect, deci şi condiţiile necesare pentru această posibilitate, anume pe Dumnezeu, libertatea şi nemurirea, deoarece nu le pot dovedi prin raţiunea mea speculativă, deşi nici nu le pot respinge. Această datorie se întemeiază pe o lege, fără îndoială, cu totul neatârnată de aceste presupoziţii din urmă, pentru ea însăşi certă în mod apodictic, anume pe legea morală. Această lege n-are, într-atâta, nevoie de nici un ajutor de altundeva printr-o opinie despre natura intimă a lucrurilor, despre scopul tainic al ordinii lumii, sau despre un cârmuitor care o conduce, spre a ne obliga într-un chip cât se poate de desăvârşit la acţiuni potrivite în mod necondiţionat cu ea. Dar efectul subiectiv al acestei legi, anume *intenţia* potrivită ei, şi prin ea şi necesară, de a înlesni binele suveran posibil din punct de vedere practic, presupune cel puţin că acesta din urmă este *posibil*, deoarece, în cazul contrar, ar fi imposibil din punct de vedere practic de a năzui spre obiectul unui concept care, în fond, ar fi gol şi fără de obiect. Postulatele de mai sus privesc însă numai condiţiile fizice sau metafizice, într-un cuvânt, condiţiile, aflătoare în natura lucrurilor, ale *posibilităţii* binelui suveran, dar nu în vederea unui scop speculativ arbitrar, ci în vederea unui scop necesar din punct de vedere practic al voinţei raţionale pure. Aici, această voinţă nu *alege*, ci *ascultă* de o poruncă nestrămutată a raţiunii, care, din punct de vedere *obiectiv*, îşi are temeiul în natura lucrurilor, aşa cum trebuie judecate în general prin raţiunea pură, şi nu se întemeiază cumva pe *înclinaţie*. Căci, cu privire la ceea ce *dorim* din motive numai *subiective*, înclinaţia nu este nicidecum îndreptăţită a admite ca posibile mijloacele potrivite sau a admite chiar obiectul ca real. Prin urmare, aceasta e o *trebuinţă necesară în mod absolut* şi îşi justifică presupoziţia sa nu numai ca ipoteză îngăduită, ci ca postulat din punct de vedere practic; iar admiţându-se că legea morală pură obligă pe oricine în mod nestrămutat, ca poruncă (nu ca regulă de prudenţă), omul onest poate spune prea bine: vreau să existe un Dumnezeu, ca existenţa mea în această lume să mai fie, în afară de conexiunea naturală, o existenţă într-o lume pură a intelectului, în sfârşit, ca durata mea să fie nemărginită; eu stărui în aceasta şi nu las să mi se răpească această credinţă; căci acesta este singurul caz în care interesul meu, deoarece nu pot ceda nimic din el, determină în mod inevitabil judecata mea, fără a se lua în seamă nici un fel de sofisticări, oricât de puţin aş fi în stare să le răspund sau să le opun sofisticări mai verosimile*.

---

* În „Deutsches Museum“ din februarie 1787 se găseşte o disertaţie a unui spirit foarte fin, a defunctului Wizenmann, a cărui moarte prematură e regretabilă, disertaţie în care el ne tăgăduieşte dreptul de a conchide de la o trebuinţă la realitatea obiectivă a obiectului acestei trebuinţe şi explică afirmaţia

*

Pentru a evita orice interpretări greşite în întrebuinţarea unui concept încă aşa de neobişnuit cum e cel al unei credinţe a raţiunii practice pure, să-mi fie îngăduit a mai adăuga o observaţie. S-ar părea aproape că această credinţă raţională e anunţată aici chiar ca poruncă, anume de a admite binele suveran ca posibil. O credinţă însă care e poruncită este o absurditate. Dar să ne amintim de expunerea de mai sus cu privire la ceea ce se cere să se găsească în conceptul binelui suveran, şi vom vedea că nu ni se poate porunci nicidecum de a admite această posibilitate, şi că nici un fel de intenţii practice nu cer de a o *admite*, ci că raţiunea speculativă trebuie să o acorde fără a i se cere; căci nimeni doar nu poate vrea să susţină că e *imposibil* în sine ca fiinţele raţionale în lume să se bucure de cantitatea de fericire de care ele se fac demne, conformând purtarea lor legii morale. Dar, cu privire la întâiul element al binelui suveran, adică la ceea ce priveşte moralitatea, legea morală ne dă numai o poruncă, iar a pune la îndoială posibilitatea acestui element ar fi acelaşi lucru cu a pune la îndoială chiar morala. Cât despre al doilea element însă al acelui obiect, adică în ceea ce priveşte exacta proporţie a fericirii şi a valorii dobândite printr-o purtare conformă cu legea morală, nu e nicidecum nevoie, ce-i drept, de o poruncă spre a admite posibilitatea ei în general, căci raţiunea teoretică ea însăşi n-are nimic împotrivă; numai *felul cum* am avea să gândim o atare armonie a legilor naturii cu cele ale libertăţii are

---

sa prin exemplul unui *îndrăgostit*, care, prins până la nebunie de ideea unei frumuseţi care e numai o himeră a creierului său, ar vrea să conchidă că un atare obiect există undeva în realitate. Îi dau aici cu desăvârşire dreptate, în toate cazurile în care trebuinţa e întemeiată pe înclinaţie; căci înclinaţia nu poate postula niciând în mod necesar, pentru cel ce e afectat de ea, existenţa obiectului ei, încă mai puţin conţine ea un postulat valabil pentru oricine şi, prin urmare, ea este un temei numai subiectiv al dorinţelor. Dar aici e vorba de o *trebuinţă a raţiunii*, izvorând dintr-un principiu *obiectiv* de determinare a voinţei, anume din legea morală, care obligă cu necesitate toată fiinţa raţională, prin urmare o îndreptăţeşte de a presupune *a priori* în natură condiţiile adecvate ei, şi care face aceste condiţii nedespărţite de întrebuinţarea practică desăvârşită a raţiunii. E o datorie de a realiza binele suveran din toate puterile noastre; prin urmare, binele suveran trebuie să fie şi posibil; este deci şi inevitabil pentru orice fiinţă raţională în lume de a presupune ceea ce e necesar pentru posibilitatea obiectivă a binelui suveran. Această presupoziţie este tot aşa de necesară ca şi legea morală, numai cu privire la care ea este valabilă.

în sine ceva cu privire la care ni se cuvine o *alegere*, deoarece raţiunea teoretică nu hotărăşte nimic aici cu certitudine apodictică, astfel că în vederea acesteia poate exista un interes moral care e hotărâtor.

Spusesem mai sus că, în simplul curs al naturii în lume, fericirea exact potrivită valorii morale nu este de aşteptat şi trebuie considerată imposibilă, şi că deci posibilitatea binelui suveran, din această parte, poate fi admisă numai sub presupoziţia unui autor moral al lumii. M-am abţinut, cu premeditare, de a restrânge această judecată la condiţiile *subiective* ale raţiunii noastre, pentru a face întrebuinţare de această restricţie abia numai când ar fi să se determine mai de aproape felul ţinerii lor de adevărate. De fapt, amintita imposibilitate este *numai subiectivă*, adică raţiunea noastră găseşte *imposibil pentru ea* de a face să se înţeleagă, după simplul curs al naturii, o legătură atât de exact potrivită şi atât de desăvârşit telică, între două serii de evenimente care se produc în lume după legi atât de diferite; deşi ea nici nu poate, ca în tot ce, de altminteri, în natură e potrivit cu un scop, să dovedească imposibilitatea acestei legături după legi universale ale naturii, adică să o expună în mod suficient din temeiuri obiective.

Dar acum intră în joc un principiu hotărâtor de altă natură, pentru a apăsa cumpăna în oscilaţia raţiunii speculative. Porunca de a înlesni binele suveran este întemeiată în mod obiectiv (în raţiunea practică), posibilitatea binelui suveran în general e întemeiată, de asemeni, în mod obiectiv (în raţiunea teoretică, ea neavând nimic împotrivă). Dar felul cum avem să ne reprezentăm această posibilitate, dacă după legi universale ale naturii fără un autor înţelept care conduce natura, sau numai sub presupoziţia unui atare autor, aceasta nu poate hotărî raţiunea în mod obiectiv. Aici intervine acum o condiţie *subiectivă* a raţiunii: unicul fel teoretic posibil pentru ea de a-şi reprezenta armonia exactă a împărăţiei naturii cu împărăţia moravurilor ca condiţie a posibilităţii binelui suveran, iar acesta este, în acelaşi timp, unicul fel priincios moralei (care depinde de o lege *obiectivă* a raţiunii). Dar înlesnirea binelui suveran, şi deci presupoziţia posibilităţii lui, este necesară în mod *obiectiv* (însă numai ca o consecinţă a raţiunii practice), iar, în acelaşi timp, felul cum vrem să îl gândim posibil stă în alegerea noastră, în care însă un interes liber al raţiunii practice pure hotărăşte pentru admiterea unui autor înţelept al lumii. În acest fel, deci, principiul care determină aici judecata noastră este, ce-i drept, *subiectiv*, ca trebuinţă, dar totodată, ca mijloc de înlesnire a ceea ce e necesar în mod *obiectiv* (practic), temeiul unei *maxime* a ţinerii de adevărat din punct de vedere moral, adică o *credinţă practică pură a raţiunii*. Această credinţă nu este deci poruncită, ci a izvorât chiar din intenţia morală ca determinare liberă a judecăţii noastre, priincioasă scopului moral (poruncit), potrivindu-se, pe lângă aceasta, şi cu trebuinţa

teoretică a raţiunii, pentru a admite existenţa acelui înţelept autor al lumii şi a o lua drept temei al întrebuinţării raţiunii; prin urmare, ea poate adeseori să se clatine chiar la cei ce sunt bine intenţionaţi, dar ea nu se poate preface niciodată în necredinţă.

IX

Despre potrivirea, cu înţelepciune proporţionată, a facultăţilor de cunoaştere ale omului cu menirea lui practică

Dacă natura omenească e menită a năzui spre binele suveran, atunci şi măsura facultăţilor ei de cunoaştere, mai ales raportul lor întreolaltă, trebuie să se admită în chip potrivit cu acest scop. Dar Critica raţiunii *speculative* pure dovedeşte extrema insuficienţă a acestei facultăţi în dezlegarea potrivită cu acest scop a celor mai importante probleme ce-i sunt puse, deşi ea nu trece cu vederea indicaţiile, naturale şi nu de dispreţuit, ale aceleiaşi raţiuni, nici progresele mari pe care le poate face această facultate spre a se apropia de acest înalt scop ce i-a fost statornicit, fără a-l atinge totuşi nicicând prin sine însăşi, chiar cu ajutorul celei mai mari cunoştinţe despre natură. Aşadar, natura pare a ne fi înzestrat aici numai cu *vitregie* cu o facultate necesară pentru scopul nostru.

Dar, presupunându-se că ea s-ar fi conformat în această privinţă dorinţei noastre şi ne-ar fi dăruit acea putere de pătrundere sau vedere limpede ce cu drag am vrea s-o posedăm, sau pe care unii îşi *imaginează* a o avea de fapt în posesiunea lor, care ar fi oare consecinţa după toată aparenţa? Cel puţin întru cât întreaga noastră natură nu s-ar fi schimbat în acelaşi timp, *înclinaţiile*, care au doar totdeauna primul cuvânt, ar cere mai întâi satisfacerea lor şi, unite cu reflexiune raţională, satisfacerea lor cea mai mare şi cea mai durabilă posibilă, sub numele de *fericire*; legea morală ar vorbi în urmă, spre a ţine aceste înclinaţii în limitele cuvenite şi chiar spre a le supune pe toate împreună unui scop mai înalt, care nu consideră nici o înclinaţie. Dar, în locul luptei pe care intenţia morală o are de susţinut acum cu înclinaţiile, luptă în care, după unele înfrângeri, sufletul dobândeşte totuşi încetul cu încetul tărie morală, *Dumnezeu* şi *eternitatea*, cu *maiestatea lor îngrozitoare*, ar sta neîncetat *înaintea ochilor* noştri (căci ceea ce putem dovedi cu desăvârşire este pentru noi, cu privire la certitudine, de aceeaşi valoare ca şi ceea despre care ne asigurăm prin ochii noştri proprii). Încălcarea legii s-ar evita, fără îndoială, ceea ce a fost poruncit s-ar împlini; deoarece însă *intenţia* din care au să rezulte acţiuni nu poate fi inspirată prin nici o poruncă, şi cum aici imboldul la activitate este totdeauna la îndemână şi *exterior*, cum deci raţiunea n-are nevoie să se muncească abia pentru a aduna putere spre a rezista

înclinaţiilor prin reprezentarea vie a demnităţii legii, atunci cele mai multe acţiuni potrivite cu legea s-ar săvârşi de frică, numai puţine din nădejde şi nici una din datorie, iar valoarea morală a acţiunilor, pe care singură se întemeiază valoarea persoanei şi chiar cea a lumii în ochii înţelepciunii supreme, nici n-ar exista. Purtarea oamenilor, câtă vreme natura lor ar rămâne cum este acum, s-ar preface deci într-un simplu mecanism, unde, ca în jocul de marionete, toate ar *gesticula* bine, dar unde totuşi în figuri nu s-ar găsi *nici o viaţă*. Dar cu noi lucrurile stau cu totul altfel. Cu toată străduinţa raţiunii noastre, noi n-avem înspre viitor decât o perspectivă foarte obscură şi nesigură, iar cârmuitorul lumii ne lasă numai să bănuim, dar nu să vedem sau să dovedim în mod lămurit existenţa şi maiestatea sa. Pe de altă parte, legea morală în noi, fără a ne promite ceva cu certitudine sau a ne ameninţa, cere de la noi respect dezinteresat, îngăduindu-ne, de altminteri însă abia după ce acest respect a devenit activ şi dominant, abia atunci şi prin aceasta, să întrevedem împărăţia suprasensibilului, dar şi pe aceasta numai cu priviri slabe. Prin urmare, pentru noi, se poate ivi o intenţie cu adevărat morală, consacrată nemijlocit legii, iar fiinţa raţională poate deveni vrednică de a se împărtăşi din binele suveran care corespunde valorii morale a persoanei sale, şi nu numai acţiunii sale. Aşadar, ceea ce ne învaţă de altminteri îndeajuns studiul naturii şi al omului ar putea fi, prea bine, şi aici adevărat: că înţelepciunea nepătrunsă prin care existăm nu este mai puţin demnă de veneraţie în ceea ce ne-a refuzat decât în ceea ce ne-a dăruit.

PARTEA A DOUA

METODOLOGIA RAȚIUNII PRACTICE PURE

Prin *metodologia* raţiunii practice pure nu se poate înţelege modul (atât în reflexie, cât şi în expunere) de a proceda cu principii practice pure în vederea unei cunoaşteri ştiinţifice a lor, ceea ce de altminteri, bine zis, numai în cunoaşterea teoretică se numeşte metodă (căci o cunoaştere populară are nevoie de o *manieră*, ştiinţa, însă, de o *metodă*, adică de o procedare *după principii* ale raţiunii numai prin care diversul unei cunoaşteri poate deveni un *sistem*). Ci, prin această metodologie, se înţelege modul cum putem deschide legilor raţiunii practice pure *intrare* în mintea omenească, *influenţă* asupra maximelor acesteia, deci cum putem face raţiunea, practică din punct de vedere obiectiv, să fie şi practică din punct de vedere *subiectiv*.

Dar e clar, fără îndoială, că acele principii de determinare a voinţei care singure fac maximele propriu-zis morale şi le dau o valoare morală, anume reprezentarea nemijlocită a legii şi observarea necesară în mod obiectiv a acestei legi ca datorie, trebuie să fie reprezentate ca adevăratele mobiluri ale acţiunilor; deoarece, altminteri, s-ar produce, ce-i drept, *legalitatea* acţiunilor, dar nu *moralitatea* intenţiilor. Dar nu aşa de lămurit lucru, ci, dimpotrivă, la prima vedere cu totul neverosimil trebuie să i se pară oricui că şi din punct de vedere subiectiv acea reprezentare a virtuţii pure poate să aibă mai mare putere asupra minţii omeneşti şi să constituie un mobil cu mult mai puternic pentru a produce chiar acea legalitate a acţiunilor şi a face să se nască hotărâri mai energice de a prefera legea, din respect curat pentru ea, oricărei alte consideraţii, decât pot înfăptui cândva toate ademenirile înşelătoare ale plăcerii şi a tot ce am putea socoti ca făcând parte din fericire, sau toate ameninţările durerii şi răului. Totuşi aşa stau lucrurile de fapt, iar dacă n-ar fi aşa întocmit cu natura omenească, atunci nici un mod de reprezentare a legii n-ar produce cândva prin ocoliri şi mijloace de recomandaţie moralitate a intenţiilor. Totul ar fi curată făţărnicie, legea ar fi urâtă, sau chiar dispreţuită, dar totuşi observată de dragul folosului propriu. Litera legii (legalitatea) s-ar întâlni în acţiunile noastre, dar spiritul ei în intenţiile noastre (moralitatea), nicidecum; iar cum noi, cu toată străduinţa noastră, totuşi nu ne putem desface, în judecata

noastră, de raţiune, ar trebui în mod inevitabil să ne apărem în ochii noştri proprii ca oameni nevrednici şi ticăloşi, chiar dacă am încerca a ne despăgubi de această umilire înaintea tribunalului interior prin faptul că am gusta plăcerile pe care o lege naturală sau divină, primită de noi, le-ar fi legat, după părerea noastră deşartă, de un mecanism al poliţiei sale, care s-ar îndrepta numai după ceea ce facem, fără a se îngriji de motivele pentru care o facem.

Fără îndoială că nu se poate tăgădui că, spre a face o minte, sau încă incultă, sau şi sălbăticită, să intre mai întâi pe calea binelui moral, e nevoie de unele instrucţiuni pregătitoare pentru a o atrage prin folosul ei propriu, sau pentru a o înfricoşa prin pagube. Dar, îndată ce această maşinărie, această sforărie a făcut numai ceva efect, trebuie să apropiem negreşit de suflet motivul pur moral. Acesta, nu numai prin faptul că este unicul principiu care întemeiază un caracter (un mod de gândire practic consecvent după maxime neschimbate), ci şi pentru că îl învaţă pe om să simtă propria sa demnitate, dă minţii o putere, de ea însăşi neaşteptată, pentru a se scutura de toată atârnarea sensibilă, întrucât vrea să devină stăpânitoare, şi a găsi în neatârnarea naturii sale inteligibile şi în măreţia sufletească, pentru care se simte destinată, o bogată răsplată pentru jertfele pe care le aduce. Noi vrem să dovedim deci, prin observaţii pe care le poate face oricine, că această însuşire a minţii noastre, această receptivitate pentru un interes pur moral, şi deci forţa motrice a reprezentării pure a virtuţii, dacă e apropiată în mod potrivit de inima omenească, formează mobilul cel mai puternic şi, dacă e vorba de durata şi punctualitatea în observarea maximelor morale, singurul mobil spre bine. Dar trebuie să amintim aici în acelaşi timp că, dacă aceste observaţii dovedesc numai realitatea unui atare sentiment, nu însă o îndreptare morală produsă prin acest sentiment, acest fapt nu înseamnă că această metodă ar fi o aiurare deşartă, şi nu o ştirbeşte nicidecum. Ea rămâne singura metodă care constă în a face, prin simpla reprezentare pură a datoriei, ca legile obiectiv practice ale raţiunii pure să devină subiectiv practice. Căci, cum această metodă n-a fost pusă încă nicicând în practică, nici experienţa încă nu poate arăta nimic din rezultatele ei, ci se pot cere numai dovezi cu privire la facultatea de a primi influenţa unor atari mobiluri, pe care, acum, vreau să le prezint pe scurt, schiţând apoi în puţine cuvinte metoda întemeierii şi culturii de intenţii cu adevărat morale.

Dacă dăm atenţie cursului conversaţiei în societăţi amestecate, care nu se compun numai din savanţi şi sofişti, ci şi din oameni de afaceri şi din femei, vom observa că, în afară de anecdote şi glume, se mai desfăşoară şi altă petrecere, anume raţionarea; căci anecdota, care ar trebui să conţină noutate şi cu ea interes, este repede secată, iar

gluma îşi pierde repede savoarea. În toată raţionarea, însă, nu e nimic care să trezească mai mult interesul persoanelor, care de altminteri se plictisesc repede prin orice discuţie subtilă, şi care să producă o anumită înviorare în societate, decât discuţia despre *valoarea morală* a cutărei sau cutărei acţiuni, prin care are să se hotărască caracterul vreunei persoane. Aceia pentru care, de altminteri, orice subtilitate şi adâncire în probleme teoretice e seacă şi supărătoare, iau de îndată parte la conversaţie când e vorba de a determina conţinutul moral al unei acţiuni bune sau rele ce se istoriseşte, şi ei, pentru a găsi tot ce ar putea micşora curăţenia intenţiei, şi deci gradul virtuţii în ea, sau ar putea numai să o facă suspectă, sunt atât de exacţi, atât de scrupuloşi, atât de subtili, cum de altminteri nu aşteptăm de la ei să fie în nici un obiect al speculaţiunii. În aceste judecăţi putem vedea adeseori străbătând caracterul chiar al persoanelor care judecă asupra altora; unii, exercitând funcţia lor de judecători, şi mai ales asupra celor morţi, par a fi dispuşi în primul rând să apere binele ce se spune despre cutare sau cutare acţiune a lor împotriva tuturor insinuărilor jignitoare de necinste şi apără, în sfârşit, toată valoarea morală a persoanei împotriva reproşului de făţărnicie şi răutate ascunsă. Alţii, dimpotrivă, par mai mult dispuşi a ataca această valoare morală, căutând motive de acuzaţie şi învinuire. Totuşi nu putem atribui acestora din urmă totdeauna intenţia de a vrea să înlăture prin sofisticare cu desăvârşire virtutea tuturor acţiunilor oamenilor pe care le-am putea cita ca exemple, pentru a face prin aceasta din virtute un nume deşert, ci, adeseori, e numai severitate bine-intenţionată în aprecierea adevăratei valori morale a acţiunilor după o lege neiertătoare, care, luată ca termen de comparaţie, în loc de exemple, scade foarte mult prezumţia în domeniul moral şi nu învaţă numai modestie, ci poate fi simţită de orice om care se examinează pe sine cu severitate. Cu toate acestea, se poate observa foarte adesea că apărătorii purităţii intenţiei, în exemplele date, ar voi cu drag, pretutindeni unde se poate presupune probitatea acestei intenţii, să şteargă şi cea mai neînsemnată pată, pentru motivul ca, dacă toate exemplele ar fi respinse ca false şi oricărei virtuţi omeneşti i s-ar tăgădui puritatea, virtutea să nu fie considerată, poate, chiar ca simplă himeră, şi astfel toate străduinţele spre ea să nu fie expuse dispreţului ca o afectaţie goală şi prezumţie înşelătoare.

Nu ştiu de ce educatorii tinerimii n-au făcut acum de mult întrebuinţare de această tendinţă pe care o are raţiunea de a intra cu plăcere chiar în cel mai subtil examen al chestiunilor practice ce i se pun, şi de ce, după ce au luat ca temei un catehism numai moral, ei n-au răsfoit biografiile timpurilor vechi şi noi pentru a avea la îndemână exemple pentru datoriile prezentate, exemple prin care ei, mai ales, prin

comparaţia de acţiuni asemănătoare săvârşite în împrejurări deosebite, ar pune în mişcare judecata elevilor lor, pentru ca ei să observe conţinutul mai mult sau mai puţin moral al acestor acţiuni. Aici, ei vor găsi cum că chiar tineretul fraged, care, de altminteri, încă nu e copt pentru nici o speculaţiune, devine repede foarte ager şi, în acelaşi timp, simţind progresul puterii sale de judecată, foarte interesat; şi, ceea ce este de cea mai mare importanţă, ei pot nădăjdui cu încredere că exerciţiul repetat adeseori în a cunoaşte purtarea bună în toată puritatea ei şi a-i da aprobarea, şi în a observa, pe de altă parte, cu regret sau dispreţ chiar cea mai mică abatere de la ea, că acest exerciţiu, deşi până atunci se face numai ca un joc al puterii de judecare unde copiii pot rivaliza între ei, va lăsa totuşi în ei o impresie durabilă de stimă, pe de o parte, şi de repulsie, pe de altă parte, care, prin simpla obişnuinţă de a privi, mai adeseori, atari acţiuni ca demne de aprobare sau de mustrare, ar forma o bună temelie pentru onestitate în cursul viitor al vieţii. Numai că eu doresc ca ei să fie cruţaţi de acele exemple de acţiuni aşa-zise *nobile* (supramerituoase) cu care scrierile noastre sentimentale sunt atât de darnice, şi să se pună toată greutatea numai pe datorie şi valoarea pe care omul poate şi trebuie să şi-o dea în ochii săi proprii prin conştiinţa de a o nu fi încălcat. Căci ceea ce tinde numai spre dorinţe şi doruri deşarte după o perfecţiune inaccesibilă nu produce decât eroi de romane, care, prea mândri de sentimentul lor pentru măreţia transcendentă, se cred în schimb scutiţi de împlinirea datoriilor comune şi curente, care li se par apoi mici şi neînsemnate.*

Dacă întrebăm însă: Ce este oare într-adevăr moralitatea pură, prin care, ca printr-un metal de probă, noi trebuie să cercăm conţinutul moral al fiecărei acţiuni?, atunci sunt nevoit a mărturisi că numai filosofii pot face îndoielnică dezlegarea acestei chestiuni; căci în raţiunea de rând a oamenilor ea este, deşi nu prin formule generale abstracte, dar totuşi prin întrebuinţarea obişnuită, dezlegată de multă vreme, aşa ca şi deosebirea între mâna dreaptă şi cea stângă. Vom arăta deci, mai întâi,

---

* E foarte folositor de a lăuda fapte din care străluceşte o intenţie mare, dezinteresată, miloasă şi un sentiment de omenie. Dar aici trebuie să atragem atenţia nu atât asupra înălţării sufletului, care e foarte fugitivă şi trecătoare, cât asupra *supunerii inimii* sub *datorie*, de la care se poate aştepta o impresie mai durabilă, deoarece ea conţine principii (pe când înălţarea sufletului conţine numai emoţii momentane). Trebuie numai să reflectăm puţin, şi vom găsi totdeauna o vină cu care omul s-a încărcat într-un fel oarecare cu privire la genul uman (fie chiar numai aceea că cineva, prin inegalitatea oamenilor în organizaţia civilă, se bucură de avantaje din pricina cărora alţii trebuie să suporte cu atât mai mari lipsuri), pentru a nu înăbuşi gândul *datoriei* prin reprezentarea egoistă a *meritului*.

caracterul distinctiv al virtuţii pure printr-un exemplu, şi reprezentându-ne că acest exemplu e înfăţişat spre judecare unui copil de zece ani, vom vedea dacă el, de la sine şi fără indicaţiile învăţătorului său, ar trebui să judece în mod necesar în acest fel. Să se istorisească istoria unui om onest pe care se încearcă a-l determina să se asocieze calomniatorilor unei persoane nevinovate, de altminteri însă neputincioasă (ca, de exemplu, Ana de Boleyn, acuzată de Henric al VIII-lea, rege al Angliei). I se oferă acelui om câştiguri, adică bogate daruri sau un rang înalt; el le respinge. Purtarea sa va produce numai asentiment şi aprobare în sufletul auditorului, deoarece e vorba de câştig. Acum ei încep a-l ameninţa cu pierderi. Între aceşti calomniatori se află prietenii săi cei mai buni, care îi refuză acum prietenia lor, rude apropiate care îl ameninţă (pe el, care n-are avere) cu dezmoştenirea, persoane puternice care îl pot urmări şi jigni în tot locul şi în orice împrejurare, un principe care îl ameninţă cu pierderea libertăţii, ba chiar a vieţii. În sfârşit, pentru a umple paharul suferinţei, pentru a-l face să simtă şi durerea pe care numai o inimă morală bună o poate simţi din tot adâncul ei, să i se înfăţişeze elevului familia acelui om, ameninţată de ultima mizerie, *implorându-l să cedeze*, să i se înfăţişeze el însuşi ca nefiind, deşi onest, nesimţitor pentru sentimentul de milă sau pentru cel al propriei sale nenorociri, şi în clipa în care el doreşte să nu fi văzut ziua care îl supune unei dureri atât de negrăite, rămânând totuşi încă credincios hotărârii sale de a fi onest fără a şovăi, şi fără chiar numai de a se îndoi! Tânărul meu auditor se va înălţa în mod treptat de la simpla aprobare la admiraţie, de la admiraţie la mirare şi, în sfârşit, la cea mai mare veneraţie şi la o vie dorinţă de a putea fi el însuşi un atare om (fără a dori totuşi de a fi în situaţia lui). Şi totuşi virtutea are aici atâta valoare numai pentru că ea costă atât, nu pentru că aduce vreun câştig. Toată admiraţia pe care ne-o inspiră acest caracter şi chiar străduinţa pe care o putem manifesta spre a ne asemăna lui se întemeiază aici cu desăvârşire pe puritatea principiului moral, care nu poate fi reprezentat aşa încât să izbească privirea decât dacă se înlătură din mobilurile acţiunii tot ce oamenii pot considera ca aparţinând fericirii. Deci moralitatea trebuie să aibă cu atât mai mare putere asupra inimii omeneşti, cu cât ea e reprezentată mai pură. De unde urmează că, dacă legea moravurilor şi icoana sfinţeniei şi virtuţii trebuie să exercite în general vreo influenţă asupra sufletului meu, ea nu o poate face decât întrucât o recomandăm ca un mobil pur, dezbrăcat de toată consideraţia bunei noastre stări personale, deoarece în suferinţă ea se arată în cea mai mare strălucire. Lucrul însă a cărui înlăturare întăreşte efectul unei forţe motrice trebuie să fi fost un obstacol. Prin urmare, tot amestecul de mobiluri care sunt scoase din fericirea personală este o piedică pentru influenţa legii

morale asupra inimii omeneşti. Mai afirm că, în această acţiune chiar admirată, dacă principiul de determinare prin care ea s-a înfăptuit era înalta stimă pentru datoria sa, atunci chiar aceeaşi stimă pentru lege, şi nu cumva o pretenţie la credinţa interioară despre o mărinimie şi despre un mod nobil şi merituos de gândire, are cea mai mare putere asupra minţii spectatorului, că, prin urmare, datoria, iar nu meritul, are asupra minţii influenţa nu numai cea mai hotărâtoare, ci, dacă o reprezentăm în adevărata lumină a inviolabilităţii ei, şi cea mai adâncă.

În timpurile noastre, când se crede că se poate acţiona asupra minţii mai puternic prin sentimente care moleşesc şi umflă inima sau cu pretenţii ambiţioase şi trufaşe care mai mult veştejesc inima decât o fortifică, decât prin reprezentarea severă şi pură a datoriei, care este mai potrivită imperfecţiunii omeneşti şi progresului în bine, e mai necesar decât oricând de a atrage atenţia asupra acestei metode. A înfăţişa copiilor ca pilde acţiuni nobile, mărinimoase, merituoase, cu gândul de a-i câştiga pentru ele inspirându-le entuziasm, este a greşi cu totul ţinta. Căci, cum ei sunt încă atât de departe de a observa cea mai de rând datorie şi chiar de a o judeca după dreptate, atunci aceasta înseamnă a face din ei de cu bună vreme oameni care aleargă după fantome. Dar, şi la partea mai instruită şi experimentată a oamenilor, acest pretins mobil, dacă nu este păgubitor, n-are cel puţin nici un efect cu adevărat moral, pe care doar am vrut să-l producem pe această cale.

Toate *sentimentele*, mai ales cele ce au să producă străduinţă neobişnuită, trebuie să-şi facă efectul în clipa în care sunt în toată vehemenţa lor, şi înainte de a se răci, altfel ele nu produc nimic; căci inima revine, fireşte, la mişcarea ei naturală moderată, şi ea recade apoi în liniştea ce îi era proprie mai înainte; deoarece i se adusese, ce-i drept, ceva ce o excita, dar nimic ce o întărea. *Principii* trebuie clădite pe concepte; pe orice altă temelie se pot realiza numai emoţii trecătoare, care nu pot da persoanei nici o valoare morală, ba chiar nici încrederea în sine, fără de care nu se poate ivi conştiinţa propriei intenţii morale şi a unui atare caracter, adică binele suveran în om. Dar aceste concepte, dacă trebuie să devină practice din punct de vedere subiectiv, nu trebuie să se oprească la legile obiective ale moralităţii pentru a le admira şi a le stima cu privire la omenire, ci trebuie să considere reprezentarea lor în relaţie cu omul şi cu individualitatea lui, cum doar această lege apare sub o formă, ce-i drept, foarte respectabilă, dar nu aşa de agreabilă cum ar fi când ar aparţine elementului cu care el e în mod natural obişnuit, ci aşa cum îl constrânge de a părăsi adeseori, nu fără abnegaţie din partea sa, acest element mai înalt, în care el nu se poate ţine decât numai cu greu şi temându-se neîncetat de a nu cădea din nou. Într-un cuvânt, legea morală cere ascultare din datorie, nu din predilecţie, pe care nu putem şi nu trebuie să o presupunem nicidecum.

Să vedem acum, printr-un exemplu, dacă în reprezentarea unei acţiuni ca nobilă şi mărinimoasă se află mai multă forţă motrice din punct de vedere subiectiv pentru un mobil decât dacă ea e reprezentată numai ca o datorie în raportare la legea severă a moralităţii. Acţiunea prin care un om caută, cu cea mai mare primejduire a vieţii, să salveze oameni din naufragiu, şi în care el sfârşeşte prin a-şi lăsa viaţa, e socotită, pe de o parte, ce-i drept, ca aparţinând datoriei, pe de altă parte însă şi de obicei e considerată şi ca acţiune merituoasă, dar stima noastră pentru această acţiune e slăbită chiar foarte mult prin conceptul *datoriei către sine însuşi*, care pare a fi aici întrucâtva păgubit. Mai hotărâtoare este jertfirea mărinimoasă a vieţii proprii pentru apărarea patriei, şi totuşi mai rămâne un oarecare scrupul pentru acela care se întreabă dacă e o datorie aşa de deplină de a se jertfi din pornire proprie şi neporuncit în vederea unui atare scop, şi acţiunea n-are prin ea însăşi puterea necesară pentru a ne servi ca model şi a ne împinge a o imita. Dar, dacă e vorba de o datorie inevitabilă, a cărei încălcare violează legea morală în sine, fără considerarea fericirii omului, şi calcă, aşa-zicând, în picioare sfinţenia ei (astfel de datorii obişnuim a le numi datorii către Dumnezeu, deoarece în el gândim idealul sfinţeniei în substanţă), noi dăm atunci cea mai înaltă şi perfectă stimă celui ce caută a o împlini jertfind tot ce poate avea oarecare valoare pentru înclinaţiile noastre cele mai intime. Printr-un astfel de exemplu, noi găsim sufletul nostru întărit şi înălţat, deoarece putem fi convinşi prin aceasta că natura omenească e capabilă de a se ridica la o înălţime atât de mare, mai presus de toate mobilurile pe care natura i le poate opune. *Juvenal* prezintă un astfel de exemplu într-o gradaţie care-l face pe cititor să simtă cu vioiciune puterea mobilului ce e cuprins în legea pură a datoriei, ca datorie:

> Esto bonus miles, tutor bonus, arbiter idem
> Integer; ambiguae si quando citabere testis
> Incertaeque rei, Phalaris licet imperet ut sis
> Falsus, et admoto dictet periuria tauro,
> Summum crede nefas animam praeferre pudori,
> Et propter vitam vivendi perdere causas.*

* Juvenal, *Sat.*, 8, 79-84. În româneşte: „Fii un bun ostaş, un bun tutore şi un arbitru nepărtinitor; dacă ar fi să fii chemat cândva ca martor într-o cauză îndoielnică şi nesigură, atunci chiar dacă Falaris ar porunci să dai mărturie falsă şi ţi-ar ordona sperjurul aducând taurul, totuşi consideră ca supremă nedreptate de a prefera viaţa onoarei şi de a pierde de dragul vieţii goale ceea ce face abia viaţa vrednică de trăit“ (Falaris era, pe la 560 î. Hr., tiran la Agrigent, în Sicilia; artistul Perillus a trebuit să-i fabrice un taur de bronz, în care răufăcătorii erau ucişi prin înfierbântarea metalului – nota editorului H. Schmidt).

Dacă putem introduce în acţiunea noastră ceva din ceea ce meritul are măgulitor în sine, atunci mobilul este acum întrucâtva amestecat cu iubirea de sine, are, prin urmare, oarecare ajutor din partea sensibilităţii. Dar a subordona totul numai sfinţeniei datoriei şi a avea conştiinţa că o *putem* face, deoarece propria noastră raţiune recunoaşte aceasta ca poruncă a sa, spunându-ne că noi *trebuie* să o facem, aceasta se cheamă a ne ridica, aşa-zicând, cu desăvârşire deasupra lumii sensibile înseşi. Şi aceasta se uneşte nedespărţit, în aceeaşi conştiinţă a legii, şi ca mobil al unei facultăţi *care stăpâneşte sensibilitatea*, deşi n-are totdeauna efectul său, dar care totuşi, de asemenea, printr-un exerciţiu mai des şi prin încercările, mai slabe la început, ale întrebuinţării ei, dă nădejde că acest efect se va realiza în felul de a produce încetul cu încetul în noi cel mai mare interes, dar nu interes moral pur.

Metoda ia deci cursul următor. *Mai întâi* e vorba numai de a face din judecata după legi morale un fel de ocupaţie naturală care însoţeşte toate acţiunile noastre proprii libere, precum şi observaţia celor ale altora, de a face din ea, aşa-zicând, o obişnuinţă şi de a o ageri, întrebând, înainte de toate, dacă acţiunea este din punct de vedere obiectiv *conformă cu legea morală*, şi cărei legi; aici deosebim legea care pune la îndemână numai un *principiu* de obligaţie de legea care este într-adevăr *obligatorie* (*leges obligandi a legibus obligantibus*) (ca, de exemplu, legea a ceea ce trebuinţa omului cere de la mine în opoziţie cu ceea ce cere *dreptul* lui, cel din urmă prescriind datorii esenţiale, cea dintâi însă numai datorii accidentale); în acest fel se învaţă a se deosebi diferitele feluri de datorii care se întâlnesc într-o acţiune. Celălalt punct asupra căruia trebuie să se îndrepte atenţia este chestiunea dacă acţiunea a fost săvârşită şi (din punct de vedere subiectiv) *de dragul legii morale*, şi deci dacă ea are nu numai dreptate morală, ca faptă, ci şi valoare morală, ca intenţie, după maxima ei. Dar nu e nici o îndoială că acest exerciţiu şi conştiinţa unei culturi, rezultată de aici pentru raţiunea noastră când judecă numai în domeniul practic, trebuie să producă încetul cu încetul un anumit interes chiar pentru legea raţiunii, prin urmare pentru acţiunile bune din punct de vedere moral. Căci noi sfârşim prin a iubi lucrul care, prin faptul că-l observăm, ne face să simţim lărgirea întrebuinţării puterilor noastre de cunoaştere, iar acest rezultat se produce mai ales când întâlnim rectitudine morală, deoarece numai într-o astfel de ordine a lucrurilor raţiunea se poate afla bine cu facultatea sa de a determina *a priori* după principii ceea ce trebuie să se întâmple. Un observator al naturii sfârşeşte doar prin a iubi obiecte care la început sunt respingătoare pentru simţurile sale, când descoperă minunata finalitate a organizării lor, prilejuind astfel aţiunii sale o plăcere prin observaţia lor. Aşa, *Leibniz* a pus o insectă,

pe care o observase cu mare atenţie prin microscop, iarăşi cu mare cruţare înapoi pe frunza ei, deoarece el se găsise instruit văzând-o şi primise, aşa-zicând, din partea ei o binefacere.

Dar această ocupaţie a puterii de judecare care ne face să simţim propriile noastre facultăţi de cunoaştere încă nu este interesul ce se leagă de acţiuni şi de însăşi moralitatea lor. Ea face numai să găsim plăcere într-o astfel de judecare şi dă virtuţii, sau modului de gândire după legi morale, o formă de frumuseţe pe care o admirăm, dar totuşi încă nu o căutăm (*laudatur et alget*); cum, de altminteri, tot lucrul a cărui observaţie produce o conştiinţă a armoniei facultăţilor noastre de reprezentare şi unde simţim întărită întreaga noastră putere de cunoaştere (intelect şi imaginaţie) procură o satisfacţie ce poate fi comunicată şi altora, deşi totuşi existenţa obiectului ne lasă indiferenţi, deoarece acest obiect nu este considerat decât ca prilej de a ne da seama de înzestrarea noastră cu talente care ne ridică deasupra naturii animale. Dar acum începe rolul exerciţiului *al doilea*, anume de a arăta în expunerea vie a intenţiei morale, prin exemple, puritatea voinţei, mai întâi numai ca perfecţiune negativă a ei, întrucât într-o acţiune din datorie nu influenţează asupra ei nici un fel de mobiluri ale înclinaţiilor ca principii de determinare; prin care fapt elevului i se fixează atenţia asupra conştiinţei libertăţii sale; şi, deşi această renunţare trezeşte la început o senzaţie de durere, totuşi, scăpându-l pe acest elev de constrângerea chiar a unor trebuinţe adevărate, această renunţare îl face să vadă în acelaşi timp o eliberare cu privire la tot felul de nemulţumiri ce rezultă pentru dânsul din toate aceste trebuinţe, şi mintea sa devine capabilă de a primi prin alte izvoare sentimentul de mulţumire. Inima e doar eliberată şi uşurată de o greutate ce o apasă totdeauna în taină când, prin hotărâri morale pure, despre care i se înfăţişează exemple, i se dezvăluie omului o putere interioară pe care, de altminteri, el însuşi nici nu o cunoaşte prea bine, *libertatea interioară*, adică puterea de a scăpa de inoportunitatea violentă a înclinaţiilor în aşa măsură încât nici o înclinaţie, chiar nici cea mai dragă, să n-aibă influenţă asupra unei hotărâri pentru care noi trebuie să ne servim acum de raţiune. Într-un caz în care *numai eu singur* ştiu că nedreptatea este de partea mea, şi, deşi mărturisirea de bunăvoie a acestei nedreptăţi şi propunerea unei reparaţii întâlnesc o mare împotrivire în vanitatea, interesul egoist şi chiar într-o repulsie care, de altminteri, nu e nelegitimă faţă de acela al cărui drept l-am violat, eu pot trece totuşi peste toate aceste nedumeriri şi pot avea astfel conştiinţa unei neatârnări de înclinaţii şi de noroc, şi conştiinţa posibilităţii de a-şi fi sieşi suficient, posibilitate care-mi este avantajoasă pretutindeni şi din alt punct de vedere. Şi acum legea datoriei găseşte, prin valoarea pozitivă pe care ne face s-o simţim

observarea acestei legi, intrare mai uşoară prin *respectul pentru noi înşine* în conştiinţa libertăţii noastre. Pe acest respect, dacă e bine întemeiat, dacă omul nu se teme de nimic mai mult decât de a se găsi, examinându-se în interior pe sine însuşi, josnic şi de dispreţuit în propriii săi ochi, se poate altoi orice bună intenţie morală, deoarece acesta este cel mai bun, ba unicul păzitor care poate opri impulsiunile ruşinoase şi corupătoare să intre în suflet.

Am vrut să arăt aici numai maximele cele mai generale ale metodologiei unei culturi şi ale unei practici morale. Cum varietatea datoriilor ar mai cere, pentru fiecare fel al lor, încă definiţii osebite, şi ar constitui astfel o lucrare întinsă, mi se va ierta dacă, într-o scriere ca aceasta, care este numai un exerciţiu preliminar, mă opresc la această schiţare generală.

ÎNCHEIERE

Două lucruri umplu mintea de o veşnic înnoită şi sporită admiraţie şi veneraţie, cu cât mai adesea şi mai stăruitor se îndreaptă reflecţia asupra lor: *cerul înstelat deasupra mea* şi *legea morală în mine*. Aceste două lucruri n-am nevoie să le caut şi să le bănuiesc numai, ca şi cum ar fi învăluite în întuneric sau s-ar afla într-o regiune transcendentă, în afară de orizontul meu; eu le văd înaintea mea şi le leg nemijlocit de conştiinţa existenţei mele. Primul lucru începe de la locul pe care-l ocup în lumea exterioară a simţurilor şi lărgeşte legătura în care stau înspre spaţiul imens ce cuprinde lumi peste lumi şi sisteme de sisteme, şi, pe deasupra, înspre timpuri nemărginite ale mişcării lor periodice, ale începutului şi duratei lor. Al doilea începe de la Eul meu invizibil, de la personalitatea mea, şi mă înfăţişează într-o lume care are adevărată nemărginire, dar în care poate pătrunde numai intelectul şi de care (prin aceasta însă şi, totodată, de toate acele lumi vizibile) eu mă recunosc legat printr-o conexiune, nu, ca acolo, numai contingentă, ci universală şi necesară. Întâia privelişte, aceea a unei mulţimi nenumărate de lumi, nimiceşte, aşa-zicând, importanţa mea ca *creatură animală*, care trebuie să redea materia din care a fost creată iarăşi planetei (unui simplu punct în Univers), după ce o scurtă vreme (nu se ştie cum) ea a fost înzestrată cu viaţă. A doua privelişte înalţă, dimpotrivă, nesfârşit valoarea mea ca *inteligenţă*, prin personalitatea mea, în care legea morală îmi dezvăluie o viaţă independentă de animalitate şi chiar de toată lumea simţurilor, cel puţin cât se poate cunoaşte din menirea telică a existenţei mele prin această lege, menire care nu e limitată la condiţiile şi hotarele acestei vieţi, ci care se întinde spre infinit.

Dar admiraţia şi respectul pot aţâţa, ce-i drept, spre cercetare, dar nu pot înlocui lipsa ei. Ce trebuie oare acum făcut pentru a întreprinde această cercetare într-un fel folositor şi potrivit cu măreţia obiectului? Exemple ar putea servi aici ca avertizare, dar şi pentru imitare. Observaţia lumii a început cu priveliştea cea mai minunată pe care simţurile omeneşti ne-o pot doar înfăţişa cândva şi pe care intelectul nostru poate doar cândva să se încumete a o urmări în larga ei întindere, şi s-a sfârşit cu astrologia. Morala a început cu cea

mai nobilă însuşire a naturii omeneşti, a cărei dezvoltare şi cultură se îndreaptă spre folos infinit, şi s-a sfârşit cu fanatismul sau superstiţia. Aşa se întâmplă cu toate încercările încă rudimentare, în care partea principală a activităţii atârnă de întrebuinţarea raţiunii, care nu se dobândeşte, aşa ca întrebuinţarea picioarelor, de la sine cu ajutorul unui exerciţiu repetat, mai ales când priveşte însuşiri ce nu se lasă înfăţişate aşa nemijlocit în experienţa comună. După ce însă, deşi târziu, a devenit obişnuită maxima de a cumpăni bine de mai înainte toţi paşii pe care raţiunea îşi propune de a-i face, şi de a nu o lăsa să-şi ia cursul în alt fel decât în făgaşul unei metode bine chibzuite de mai înainte, felul de a judeca asupra sistemului lumii a luat cu totul altă direcţie şi, cu aceasta, a ajuns în acelaşi timp la un rezultat fără comparaţie mai norocos. Căderea unei pietre, mişcarea unei praştii, descompuse în elementele lor şi în forţele ce se manifestă în ele, tratate matematiceşte, au produs la urmă acea cunoaştere, clară şi neschimbată pentru timpurile viitoare, a sistemului lumii, care, printr-o observaţie progresivă, poate spera numai să se tot lărgească, nicicând însă nu trebuie să se teamă că va fi nevoită să dea înapoi.

Acest exemplu ne poate sfătui să urmăm aceeaşi cale în tratarea dispoziţiilor morale ale naturii noastre şi ne poate da nădejdea de a ajunge la acelaşi rezultat bun. Avem doar la îndemână exemplele judecăţii morale ale raţiunii. Descompunându-le prin analiză în conceptele lor elementare, şi întrebuinţând, în lipsa metodei *matematice*, un procedeu analog celui al *chimiei*, pentru a dobândi *separaţia* elementelor empirice şi elementelor raţionale care se pot găsi în ele, prin încercări repetate asupra intelectului omenesc de rând, putem face să cunoaştem cu certitudine amândouă elementele pure şi ceea ce fiecare element poate produce singur pentru sine; şi astfel se va împiedica, pe de o parte, eroarea unei judecăţi încă *brute* şi neexercitate, pe de altă parte (ceea ce este cu mult mai necesar) acele *avântări geniale* prin care, aşa cum se face de către adepţii pietrei filosofale, fără nici o cercetare metodică şi nici o cunoaştere a naturii, se făgăduiesc comori visate şi se risipesc cele adevărate. Într-un cuvânt, ştiinţa (căutată în mod critic şi condusă în mod metodic) este portiţa îngustă care duce la doctrina *înţelepciunii*, dacă prin aceasta se înţelege nu numai ceea ce trebuie să *facem*, ci şi ceea ce trebuie să servească ca regulă *învăţătorilor*, spre a croi bine şi lămurit calea înţelepciunii, pe care trebuie să meargă oricine, şi spre a feri pe alţii de rătăcire. Filosofia trebuie să rămână totdeauna păstrătoarea acestei ştiinţe, la ale cărei cercetări subtile publicul n-are a lua parte, dar fără îndoială că trebuie să se intereseze de *doctrinele* care, abia după o astfel de prelucrare, îi pot apărea în toată claritatea lor.

CUPRINS

Prefaţa traducătorului 5
Cuvânt înainte..... 11
Viaţa lui Kant..... 13
Introducerea traducătorului 15

CRITICA RAŢIUNII PRACTICE

Prefaţă 27
Introducere. *Despre ideea unei critici a raţiunii practice* 37

Partea întâi
Doctrina elementară a Criticii raţiunii practice pure 39
Cartea întâi. Analitica raţiunii practice pure 39
Cap. I. Despre principiile raţiunii practice pure 39
I. Despre deducţia principiilor raţiunii practice pure 60
II. Despre îndreptăţirea raţiunii pure în întrebuinţarea practică la o lărgire care nu-i este pentru sine posibilă în cea speculativă 67
Cap. II. Despre conceptul unui obiect al raţiunii practice pure ... 73
Cap. III Despre mobilurile raţiunii practice pure 85
Examen critic al analiticii raţiunii practice pure..... 99
Cartea a doua. Dialectica raţiunii practice pure 114
Cap. I. Despre o dialectică a raţiunii practice pure în general ... 114
Cap. II. Despre dialectica raţiunii pure în determinarea conceptului de bine suveran 117
I. Antinomia raţiunii practice 119
II. Înlăturarea critică a antinomiei raţiunii practice..... 120
III. Despre primatul raţiunii practice pure în legătura ei cu cea speculativă 124
IV. Nemurirea sufletului ca postulat al raţiunii practice pure..... 126
V. Existenţa lui Dumnezeu ca postulat al raţiunii practice pure..... 128

VI. Despre postulatele raţiunii practice pure în general.... 135
VII. Despre cum e cu putinţă să gândim o lărgire
a raţiunii pure în intenţie practică, fără a se lărgi
prin aceasta, totodată, cunoaşterea ei
din punct de vedere speculativ 136
VIII. Despre ţinerea de adevărat
dintr-o trebuinţă a raţiunii 143
IX. Despre potrivirea, cu înţelepciune proporţionată,
a facultăţilor de cunoaştere ale omului
cu menirea lui practică 147

Partea a doua
Metodologia raţiunii practice pure 149

Încheiere 159